

BUR
rizzoli

Michel Foucault
LE PAROLE E LE COSE
*Un'archeologia
delle scienze umane*
Con un saggio di Georges Canguilhem

SAGGI



Le parole e le cose è una delle grandi opere del Novecento in cui viene presentata un'“accurata inchiesta” archeologica del sapere. Dalla somiglianza tra parole e cose del Rinascimento alla disarticolazione operata dalle scienze umane nel Novecento: un percorso accidentato attraverso cui individuare le differenti organizzazioni della cultura occidentale. Arte, storia naturale, grammatica, economia, filosofia, linguistica, antropologia e infine psicoanalisi compongono quella griglia su cui Foucault rimonta le leggi che hanno determinato la struttura del nostro pensiero, fino al Novecento: in cui, con il trionfo del linguaggio e del segno, si fa strada un inevitabile senso di compimento e di fine.

Michel Foucault (Poitiers 1926 - Parigi 1984) è stato uno dei grandi protagonisti della cultura francese ed europea del secondo Novecento, nata dopo l'intensa stagione dell'esistenzialismo di Sartre e Merleau-Ponty. Il suo nome è associato a quello di altri maîtres à penser come Lévi-Strauss, Barthes, Deleuze. Da ricordare le fondamentali ricerche sulla follia, la clinica, il carcere, il potere e la sessualità. In edizione BUR sono presenti *Storia della Follia nell'età classica* e *L'archeologia del sapere*.

Michel Foucault

LE PAROLE E LE COSE

Un'archeologia delle scienze umane

Con un saggio critico di Georges Canguilhem

BUR
rizzoli

S A G G I

Proprietà letteraria riservata

© 1966 Éditions Gallimard, Paris
© 1967, 1978, 1996 R.C.S. Libri & Grandi Opere S.p.A., Milano
© 1998 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-58-64967-1

Prima edizione digitale 2013

Titolo originale dell'opera:
Les mots et les choses

Traduzione di Emilio Panaitescu

In copertina: Velazquez, "Las Meninas", Madrid, Prado ©1994, Foto
Scala, Firenze

Progetto collana di Mucca Design
Grafica di Alessandro Cavallini/Air Studio

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu
--

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

PREFAZIONE

Questo libro nasce da un testo di Borges: dal riso che la sua lettura provoca, scombussolando tutte le familiarità del pensiero - del nostro, cioè: di quello che ha la nostra età e la nostra geografia - sconvolgendo tutte le superfici ordinate e tutti i piani che placano ai nostri occhi il rigoglio degli esseri, facendo vacillare e rendendo a lungo inquieta la nostra pratica millenaria del Medesimo e dell'Altro. Questo testo menziona « una certa enciclopedia cinese » in cui sta scritto che « gli animali si dividono in: a) appartenenti all'Imperatore, b) imbalsamati, c) addomesticati, d) maialini di latte, e) sirene, f) favolosi, g) cani in libertà, h) inclusi nella presente classificazione, i) che si agitano follemente, j) innumerevoli, k) disegnati con un pennello finissimo di peli di cammello, l) *et cetera*, m) che fanno l'amore, n) che da lontano sembrano mosche ». Nello stupore di questa tassonomia, ciò che balza subito alla mente, ciò che, col favore dell'apologo, ci viene indicato come il fascino esotico d'un altro pensiero, è il limite del nostro, l'impossibilità pura e semplice di pensare *tutto questo*.

Che cosa dunque è impossibile pensare, e di quale impossibilità si tratta? A ciascuna di queste strane rubriche possiamo attribuire un senso preciso e un contenuto definibile; talune, è vero, contengono esseri fantastici - animali favolosi o sirene; ma proprio isolandoli l'enciclopedia cinese ne circoscrive il potere di contagio; distingue accuratamente gli animali in carne ed ossa (che si agitano follemente o che fanno l'amore) da quelli che esistono soltanto nell'immaginario. Le misture pericolose sono scongiurate, i blasoni e le favole hanno raggiunto il loro centro; niente anfibì inconcepibili, niente ali artigliate, nessuna immondezza di pelli squamose, niente facce polimorfe e demoniache, niente aliti di fiamma. La mostruosità non altera qui nessun corpo reale, non modifica in nulla il bestiario dell'immaginazione; non si nasconde entro la profondità di nessuno strano potere. Non sarebbe affatto presente in tale classificazione, se non si insinuasse nell'intero spazio vuoto, nell'intero bianco interstiziale che *separa* gli uni dagli altri gli esseri. L'impossibilità non deve essere riferita agli animali "favolosi", giacché vengono designati appunto come tali, quanto piuttosto alla stretta distanza secondo cui essi vengono giustapposti ai cani in libertà o a quelli che da lontano sembrano mosche. Ciò che sopravanza ogni immaginazione, ogni pensiero possibile, è soltanto la serie alfabetica (*a, b, c, d*) che lega a tutte le altre ognuna di queste categorie.

Non si tratta tuttavia della bizzarria degli incontri insoliti. È noto quanto vi è di sconcertante nella prossimità degli estremi, o anche semplicemente nella vicinanza improvvisa delle cose senza rapporto; l'enumerazione che le fa cozzare le une contro le altre possiede in sé un potere d'incantesimo: « Non sono più a digiuno, » disse Eustene « per tutto quest'oggi, saranno al riparo dalla mia saliva: Aspidi, Amfisbene, Ameruduti, Abedessimoni, Alarthraz, Ammorbatì, Apinai, Alatrabami, Aratti, Asterioni, Alcarati, Argi, Aragne, Ascalabi, Attelabi, Ascalaboti, Aemorroidi... ». Ma tutti questi vermi e serpenti, tutti questi esseri di putrefazione e di viscosità brulicano, come le sillabe che li nominano, nella saliva d'Eustene: è qui che tutti hanno il loro *luogo comune*, come

sulla tavola operatoria l'ombrello e la macchina da cucire; se la stranezza del loro incontro è lampante, lo è sullo sfondo di quell'*e*, di quell'*in*, di quel *su* la cui solidità ed evidenza garantiscono la possibilità d'una giustapposizione. Certo era improbabile che le emorroidi, i ragni e gli ammorbati venissero a mescolarsi un giorno sotto i denti d'Eustene, ma dopotutto, in tale bocca accogliente e vorace avevano certo di che alloggiare e di che procurarsi il palazzo della loro coesistenza.

La mostruosità da Borges fatta circolare nella sua enumerazione, consiste invece nel fatto che proprio lo spazio comune degli incontri vi si trovi ridotto a nulla. Ciò che è impossibile, non è la vicinanza delle cose, ma il sito medesimo in cui potrebbero convivere. Gli animali « i) che si agitano follemente, j) innumerevoli, k) disegnati con un pennello finissimo di peli di cammello » dove potrebbero incontrarsi, se non nella voce immateriale che ne pronuncia l'enumerazione, se non sulla pagina che la trascrive? Dove possono giustapporsi se non nel non-luogo del linguaggio? Ma questo, dispiegandoli, apre solo uno spazio impensabile. La categoria centrale degli animali « inclusi nella presente classificazione » mostra sufficientemente, attraverso l'esplicito riferimento ai paradossi noti, che non potrà mai essere definito - fra ciascuno di questi insiemi e quello che li riunisce tutti - un rapporto stabile da contenuto a contenente: se tutti gli animali suddivisi rientrano senza eccezione in una delle caselle della distribuzione, tutti gli altri non sono forse in questa? E questa a sua volta, in quale spazio risiede? L'assurdo vanifica l'e dell'enumerazione rendendo impossibile l'in cui le cose enumerate potrebbero ripartirsi. Borges non aggiunge nessuna figura all'atlante dell'impossibile; non fa scaturire in nessun posto il lampo dell'incontro poetico; si limita a eludere la più discreta ma la più insistente delle necessità; sottrae il luogo, il suolo muto in cui gli esseri possono giustapporsi. Sparizione mascherata o piuttosto derisoriamente indicata dalla serie abbecedaria del nostro alfabeto, cui viene attribuita la possibilità di servire da filo conduttore (il solo visibile) alle enumerazioni d'una enciclopedia cinese... Ciò che viene sottratto, in una parola, è la celebre « tavola operatoria »; e restituendo a Roussel una piccola parte di ciò che sempre gli è dovuto, uso la parola "tavola" in due sensi sovrapposti: tavola nichelata, gommosa, avvolta di candore, scintillante sotto il sole vitreo che divora le ombre - ove per un istante, per sempre forse, l'ombrello incontra la macchina da cucire; e "tabula" che consente al pensiero di operare sugli esseri un ordinamento, una partizione in classi, un raggruppamento nominale che ne sottolinei le similitudini e le differenze - ove, dal fondo dei tempi, il linguaggio s'intreccia con lo spazio.

Questo testo di Borges mi ha fatto ridere a lungo, non senza un certo malessere difficile da superare. Forse perché sulla sua scia spuntava il sospetto di un disordine peggiore che non l'*incongruo* e l'accostamento di ciò che non concorda; sarebbe il disordine che fa scintillare i frammenti di un gran numero d'ordini possibili nella dimensione, senza legge e geometria, dell'*eteroclito*; e occorre intendere questa parola il più vicino possibile alla sua etimologia: nell'*eteroclito* le cose sono "coricate", "posate", "disposte" in luoghi tanto diversi che è impossibile trovare per essi uno spazio che li accolga, definire sotto gli uni e gli altri un *luogo comune*. Le *utopie* consolano: se infatti non hanno luogo reale si schiudono tuttavia in uno spazio meraviglioso e liscio; aprono città dai vasti viali, giardini ben piantati, paesi facili, anche se il loro accesso è chimerico. Le *eterotopie* inquietano, senz'altro perché minano

segretamente il linguaggio, perché vietano di nominare questo e quello, perché spezzano e aggrovigliano i nomi comuni, perché devastano anzi tempo la "sintassi" e non soltanto quella che costruisce le frasi, ma anche quella meno manifesta che fa "tenere insieme" (a fianco e di fronte le une alle altre) le parole e le cose. È per questo che le utopie consentono le favole e i discorsi: sono nella direzione giusta del linguaggio, nella dimensione fondamentale della *fabula*; le eterotopie (come quelle che troviamo tanto frequentemente in Borges) inaridiscono il discorso, bloccano le parole su se stesse, contestano, fin dalla sua radice, ogni possibilità di grammatica; dipanano i miti e rendono sterile il lirismo delle frasi.

Sembra che certi afasici non riescano a classificare coerentemente le matasse di lane multicolori che vengono loro presentate sulla superficie di una tavola, come se questo rettangolo liscio non potesse servire da spazio omogeneo e neutro in cui le cose manifesterebbero l'ordine continuo delle loro identità o delle loro differenze e, nello stesso tempo, il campo semantico della loro denominazione. Costoro compongono, nello spazio levigato in cui le cose normalmente si distribuiscono e vengono nominate, una molteplicità di piccoli campi grumosi e frammentari in cui somiglianze senza nome agglutinano le cose in isolotti discontinui; in un angolo, pongono le matasse più chiare, in un altro le rosse, in un altro quelle che hanno una consistenza più lanosa, in un altro ancora le più lunghe o quelle che danno sul viola o che sono state appallottolate. Ma appena abbozzati, tutti questi raggruppamenti si disfano, dal momento che l'area d'identità che li sorregge, per ristretta che sia, è ancora troppo estesa per non essere instabile; e all'infinito, il malato riunisce e separa, accatasta le similitudini diverse, guasta le più evidenti, disperde le identità, sovrappone i diversi criteri, si agita, ricomincia, s'inquieta e raggiunge infine l'orlo dell'angoscia.

Limbarazzo che, quando si legge Borges, provoca il riso è senz'altro imparentato al profondo malessere di coloro il cui linguaggio è distrutto: aver perduto l'elemento comune al luogo e al nome. Atopia, afasia. Eppure il testo di Borges procede in altra direzione; alla distorsione della classificazione che ci vieta di pensarla, al quadro senza spazio coerente, Borges dà per patria mitica una regione precisa il cui solo nome costituisce per l'Occidente un grande serbatoio d'utopie. La Cina, nel nostro sogno, non è appunto il *luogo* privilegiato dello *spazio*? Per il nostro sistema immaginario la cultura cinese è la più meticolosa, la più gerarchizzata, la più sorda agli eventi del tempo, la più legata al puro svolgersi dell'estensione; pensiamo ad essa come ad una civiltà di dighe e di sbarramenti sotto il volto eterno del cielo; la vediamo diffusa e repressa sull'intera superficie d'un continente cinto di muraglie. La sua stessa scrittura non riproduce in righe orizzontali il volo fuggente della voce; erige in colonne l'immagine immobile e ancora riconoscibile delle cose stesse. L'enciclopedia cinese menzionata da Borges, e la tassonomia che essa propone, conducono pertanto ad un pensiero senza spazio, a parole e categorie senza focolare o luogo, ma fondate, in fin dei conti, sopra uno spazio solenne, interamente sovraccarico di figure complesse, di sentieri aggrovigliati, di siti strani, di passaggi segreti e di comunicazioni impreviste; esisterebbe quindi all'altro estremo della terra che abitiamo, una cultura interamente votata all'ordinamento dell'estensione, ma tale da non distribuire la proliferazione degli esseri in nessuno degli spazi entro cui ci è possibile nominare, parlare, pensare.

Quando instauriamo una classificazione consapevole, quando diciamo

che il gatto e il cane si somigliano meno di due levrieri, anche se entrambi sono addomesticati o imbalsamati, anche se entrambi corrono come matti, e anche se fanno l'amore, qual è dunque l'elemento di base a partire dal quale possiamo sostenere questa affermazione con piena certezza? Su quale "tavola", in base a quale spazio d'identità, di similitudini, d'analogie, abbiamo preso l'abitudine di distribuire tante cose diverse e uguali? Qual è questa coerenza - di cui è facile capire immediatamente che non è né determinata da una concatenazione *a priori* e necessaria, né imposta da contenuti immediatamente sensibili? Non si tratta infatti di concatenare delle conseguenze, ma di accostare e isolare, di analizzare, adattare e connettere dei contenuti concreti; nulla di più brancolante, nulla di più empirico (almeno in apparenza) dell'instaurazione d'un ordine fra le cose; nulla che non richieda un occhio più aperto, un linguaggio più fedele e meglio modulato; nulla che non esiga con maggiore insistenza che ci si lasci portare dalla proliferazione delle qualità e delle forme. Eppure un occhio non esercitato potrebbe certamente accostare talune figure simili distinguendone altre in ragione di questa o quella differenza; in realtà non esiste, nemmeno per l'esperienza più ingenua, nessuna similitudine e distinzione che non siano il risultato di un'operazione precisa e dell'applicazione d'un criterio preliminare. Un "sistema degli elementi" - una definizione dei segmenti su cui le somiglianze e le differenze potranno apparire, i tipi di variazione cui tali segmenti potranno essere sottoposti, la soglia infine di là dalla quale vi sarà differenza e di qua da cui vi sarà similitudine - è indispensabile per la determinazione del più semplice degli ordini. L'ordine è, a un tempo, ciò che si dà nelle cose in quanto loro legge interna, il reticolo segreto attraverso cui queste in qualche modo si guardano a vicenda, e ciò che non esiste se non attraverso la griglia d'uno sguardo, d'un'attenzione, d'un linguaggio; soltanto nelle caselle bianche di tale quadrettatura esso può manifestarsi in profondità come già presente, in silenziosa attesa del momento in cui verrà enunciato.

I codici fondamentali d'una cultura - quelli che ne governano il linguaggio, gli schemi percettivi, gli scambi, le tecniche, i valori, la gerarchia delle sue pratiche - definiscono fin dall'inizio, per ogni uomo, gli ordini empirici con cui avrà da fare e in cui si ritroverà. All'altro estremo del pensiero, teorie scientifiche o interpretazioni di filosofi spiegano perché esiste in genere un ordine, a quale legge generale obbedisce, quale principio può renderne conto, per quale ragione si preferisce stabilire quest'ordine e non un altro. Ma fra queste due regioni così lontane l'una dall'altra, si estende un campo che, per il fatto di fungere anzitutto da intermediario, non è tuttavia meno fondamentale: è più confuso, più oscuro, più arduo probabilmente da analizzare. È in esso che una cultura, scostandosi insensibilmente dagli ordini empirici che i suoi codici fondamentali prescrivono, instaurando una distanza iniziale nei loro confronti, li priva della loro trasparenza originaria, cessa di lasciarsi da essi passivamente attraversare, si distacca dai loro poteri immediati e invisibili, si libera sufficientemente per constatare che tali ordini non sono forse i soli possibili o i migliori; di modo che essa si trova di fronte al fatto che, al di sotto dei suoi ordini spontanei, esistono cose ordinabili a loro volta, pertinenti ad un certo ordine muto, in altre parole al fatto che esiste un certo ordine. Come se, affrancandosi parzialmente dalle proprie griglie linguistiche, percettive, pratiche, la cultura applicasse su queste una griglia seconda che le neutralizza e che, duplicandole, le fa apparire e al tempo stesso le

esclude, e si trovasse per ciò stesso di fronte all'essere grezzo dell'ordine. È nel nome di tale ordine che i codici del linguaggio, della percezione, della pratica, vengono criticati e resi parzialmente invalidi. È sullo sfondo di tale ordine, considerato come terreno positivo, che verranno edificate le teorie generali dell'ordinamento delle cose e le interpretazioni richieste da tale ordinamento. Esiste quindi, fra lo sguardo già codificato e la conoscenza riflessiva, una regione mediana che offre l'ordine nel suo essere stesso: l'ordine vi appare, a seconda delle culture e delle epoche, continuo e graduato, o frammentato e discontinuo, legato allo spazio o costituito ad ogni istante dalla spinta del tempo, imparentato a un quadro di variabili o definito da sistemi separati di coerenze, composto di somiglianze che si succedono in corrispondenza della loro prossimità o si rispondono specularmente, organizzato intorno a differenze crescenti, ecc. Tale regione "mediana", nella misura in cui manifesta i modi d'essere dell'ordine, può quindi darsi come la più fondamentale: anteriore alle parole, alle percezioni e ai gesti ritenuti atti a tradurla con maggiore o minore precisione o felicità (ecco perché tale esperienza dell'ordine, nel suo essere massiccio e primo, svolge costantemente una funzione critica); più salda, più arcaica, meno dubbia, sempre più "vera" delle teorie che tentano di dare a quelli una forma esplicita, un'applicazione esaustiva, o un fondamento filosofico. In ogni cultura esiste quindi, fra l'impiego di quelli che potremmo chiamare i codici ordinatori e le riflessioni sull'ordine, l'esperienza nuda dell'ordine e dei suoi modi d'essere.

In questo studio intendiamo analizzare tale esperienza. Si tratta di mostrare ciò che essa è diventata, dopo il XVI secolo, in una cultura come la nostra: in che modo la nostra cultura, risalendo, per così dire controcorrente, il linguaggio quale era parlato, gli esseri naturali quali erano percepiti e raggruppati, gli scambi quali erano praticati, abbia manifestato la presenza di un ordine, e il fatto che alle modalità di tale ordine gli scambi dovessero le loro leggi, gli esseri viventi la loro regolarità, le parole il loro concatenamento e il loro valore rappresentativo. Si tratta di mostrare quali modalità dell'ordine siano state riconosciute, poste, riferite allo spazio e al tempo, per formare il basamento positivo delle conoscenze dispiagate nella grammatica e nella filologia, nella storia naturale e nella biologia, nello studio delle ricchezze e nell'economia politica. È chiaro che un'analisi del genere non rientra nella storia delle idee o delle scienze: è piuttosto uno studio che tende a ritrovare ciò a partire da cui conoscenze e teorie sono state possibili; in base a quale spazio d'ordine si è costituito il sapere; sullo sfondo di quale *a priori* storico e nell'elemento di quale positività idee poterono apparire, scienze costituirsi, esperienze riflettersi in filosofia, razionalità formarsi per, subito forse, disfarsi e svanire. Non verranno quindi descritte conoscenze nel loro progresso verso un'obbiettività in cui la nostra scienza odierna potrebbe da ultimo riconoscersi; ciò che vorremmo mettere in luce, è il campo epistemologico, l'*episteme* in cui le conoscenze, considerate all'infuori di ogni criterio di riferimento al loro valore razionale o alle loro forme oggettive, affondano la loro positività manifestando in tal modo una storia che non coincide con quella della loro perfezione crescente, ma è piuttosto la storia delle loro condizioni di possibilità; ciò che, in tale narrazione, deve apparire, sono, entro lo spazio del sapere, le configurazioni che hanno dato luogo alle varie forme della conoscenza empirica. Più che d'una storia nel senso tradizionale della parola, si tratta d'una "archeologia"¹.

Tale indagine archeologica ha indicato due grandi discontinuità

nell'*episteme* della cultura occidentale: quella che inaugura l'età classica (verso la metà del XVII secolo) e quella che, agli inizi del XIX, segna l'inizio della nostra modernità. L'ordine su cui poggia il nostro pensiero non ha lo stesso modo d'essere di quello dei classici. Per quanto si possa avere l'impressione d'un movimento quasi ininterrotto della *ratio* europea dal Rinascimento ai nostri giorni, e per quanto si possa pensare che la classificazione di Linneo, più o meno adattata, possa, nelle sue linee generali, continuare ad avere una certa validità; che la teoria del valore di Condillac si ritrovi parzialmente nel marginalismo del XIX secolo; che Keynes non abbia mancato di avvertire l'affinità delle sue analisi con quelle di Cantillon; che il modo di ragionare della *Grammatica generale* (come lo si trova negli autori di Port-Royal o in Bauzée) non sia così lontano dalla nostra attuale linguistica, tutta questa quasi - continuità al livello delle idee e dei temi non è probabilmente che un effetto percepibile alla superficie; al livello archeologico, vediamo che il sistema delle positività è cambiato radicalmente alla svolta dal XVIII al XIX secolo. Non che la ragione abbia fatto progressi; è il modo d'essere delle cose che è stato profondamente alterato: delle cose e dell'ordine che, ripartendole, le offre al sapere. Se la storia naturale di Tournefort, di Linneo e di Buffon si riferisce ad altro da sé, i termini di tale riferimento non sono la biologia, l'anatomia comparata di Cuvier o l'evoluzionismo di Darwin, quanto, piuttosto, la grammatica generale di Bauzée, l'analisi della moneta e della ricchezza nelle formulazioni di Law, Véron de Fortbonnais o Turgot. Le conoscenze possono forse generarsi, le idee trasformarsi e agire le une sulle altre (ma come? gli storici non ce l'hanno ancora detto); una cosa comunque è certa: l'archeologia, nel volgersi allo spazio generale del sapere, alle sue configurazioni e al modo d'essere delle cose che vi compaiono, definisce sia certi sistemi di simultaneità, sia la serie delle mutazioni necessarie e sufficienti per circoscrivere il passaggio a una positività nuova.

In tal modo l'analisi ha potuto mostrare la coerenza che è esistita, lungo l'intero arco dell'età classica, fra la teoria della rappresentazione e quelle del linguaggio, degli ordini naturali, della ricchezza e del valore. È questa la configurazione che cambia completamente a partire dal XIX secolo; la teoria della rappresentazione scompare in quanto fondamento generale di tutti gli ordini possibili; il linguaggio come quadro spontaneo e quadrettatura iniziale delle cose e come tappa indispensabile fra la rappresentazione e gli esseri, svanisce a sua volta; una storicità profonda penetra il cuore delle cose, le isola e le definisce nella loro coerenza, impone ad esse ordini formali implicati dalla continuità del tempo; l'analisi degli scambi e della moneta cede il posto allo studio della produzione, quella dell'organismo prevale sulla ricerca dei caratteri tassonomici; e, soprattutto, il linguaggio perde il proprio posto privilegiato e diviene a sua volta una figura della storia, coerente con lo spessore del proprio passato. Ma via via che le cose si avvolgono su se stesse, non richiedendo che al loro divenire il principio dell'intelligibilità e abbandonando lo spazio della rappresentazione, l'uomo da parte sua, e per la prima volta, entra nel campo del sapere occidentale. Stranamente, l'uomo - la conoscenza del quale passa per occhi ingenui come la più antica indagine da Socrate in poi - non è probabilmente altro che una certa lacerazione nell'ordine delle cose, una configurazione, comunque, tracciata dalla disposizione nuova che egli ha recentemente assunto nel sapere. Sono nate di qui tutte le chimere dei nuovi umanesimi, tutte le facilità d'una "antropologia"

intesa come riflessione generale, semipositiva, semifilosofica sull'uomo. Conforta tuttavia, e tranquillizza profondamente, pensare che l'uomo non è che un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice piega nel nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma.

Vediamo quindi che questa ricerca corrisponde un po', riecheggiandola, al progetto di scrivere una storia della follia nell'età classica; possiede, nel tempo, le stesse articolazioni, in quanto prende l'avvio dalla fine del Rinascimento e arriva anch'essa, alla svolta del XIX secolo, alla soglia d'una modernità da cui non siamo ancora usciti. Mentre nella storia della follia si ricercava il modo in cui una cultura può porre in forma generale e massiccia la diversità che la limita, si tratta ora di osservare il modo in cui essa sperimenta l'affinità delle cose, il modo in cui instaura il quadro delle parentele e l'ordine in cui bisogna seguirle. Si tratta insomma d'una storia della somiglianza: a quali condizioni il pensiero classico ha potuto riflettere, fra le cose, rapporti di similarità o d'equivalenze tali da fondare e giustificare le parole, le classificazioni, gli scambi? A partire da quale *a priori* storico è stata possibile la definizione del grande scacchiere delle identità distinte che s'instaura sul fondo confuso, indefinito, senza volto e quasi indifferente, delle differenze? La storia della follia sarebbe la storia dell'Altro - di ciò che, per una cultura, è interno e, nello stesso tempo, estraneo, e perciò da escludere (al fine di scongiurarne il pericolo interno) ma includendolo (al fine di ridurne l'estraneità); la storia dell'ordine delle cose sarebbe la storia del Medesimo - di ciò che, per una cultura, è a un tempo disperso e imparentato, e quindi da distinguere mediante contrassegni e da unificare entro identità.

E se pensiamo che la malattia non è soltanto il disordine, la pericolosa alterità entro il corpo umano e persino entro il cuore della vita, ma anche un fenomeno di natura che ha le sue regolarità, le sue somiglianze e i suoi tipi, è evidente l'importanza che potrebbe assumere un'archeologia dello sguardo medico. Dall'esperienza-limite dell'Altro alle forme costitutive del sapere medico, e da queste all'ordine delle cose e al pensiero del Medesimo, l'analisi archeologica accoglie l'intero sapere classico, o piuttosto ciò che ci separa dal pensiero classico e costituisce la nostra modernità. Su tale soglia apparve per la prima volta la strana figura del sapere chiamata uomo, schiudendo uno spazio proprio alle scienze umane. Tentando di riportare alla luce questo profondo dislivello della cultura occidentale, non facciamo altro che restituire al nostro suolo silenzioso e illusoriamente immobile, le sue rotture, la sua instabilità, le sue imperfezioni; e, sotto i nostri passi, di nuovo si turba.

PARTE PRIMA



Velázquez: *Las Meninas*

I

Le damigelle d'onore

1.

Il pittore si tiene leggermente discosto dal quadro. Dà un'occhiata al modello; si tratta forse di aggiungere un ultimo tocco, ma può anche darsi che non sia stata ancora stesa la prima pennellata. Il braccio che tiene il pennello è ripiegato sulla sinistra, in direzione della tavolozza; è, per un istante, immobile fra la tela e i colori. L'abile mano è legata allo sguardo; e lo sguardo, a sua volta, poggia sul gesto sospeso. Tra la sottile punta del pennello e l'acciaio dello sguardo lo spettacolo libererà il suo volume.

Non senza un sistema sottile di finte. Indietreggiando un po', il pittore si è posto di fianco all'opera cui lavora. Per lo spettatore che attualmente lo guarda egli si trova cioè a destra del suo quadro, che, invece, occupa tutta l'estrema sinistra. Al medesimo spettatore il quadro volge il retro; non ne è percepibile che il rovescio, con l'immensa impalcatura che lo sostiene. Il pittore, in compenso, è perfettamente visibile in tutta la sua statura; non è ad ogni modo nascosto dall'alta tela che, forse, di lì a poco lo assorbirà, quando facendo un passo verso di essa si rimetterà all'opera; probabilmente si è appena offerto in questo stesso istante agli occhi dello spettatore, sorgendo da quella specie di grande gabbia virtuale che proietta all'indietro la superficie che sta dipingendo. Possiamo vederlo adesso, in un istante di sosta, nel centro neutro di questa oscillazione. La sua scura sagoma, il suo volto chiaro, segnano uno spartiacque tra il visibile e l'invisibile: uscendo dalla tela che ci sfugge, egli emerge ai nostri occhi; ma quando fra poco farà un passo verso destra, sottraendosi ai nostri sguardi, si troverà collocato proprio di fronte alla tela che sta dipingendo; entrerà nella regione in cui il quadro, trascurato per un attimo, ridiventerà per lui visibile senza ombra né reticenza. Quasi che il pittore non potesse ad un tempo essere veduto sul quadro in cui è rappresentato e vedere quello su cui si adopera a rappresentare qualcosa. Egli regna sul limitare di queste due visibilità incompatibili.

Il pittore guarda, col volto leggermente girato e con la testa china sulla spalla. Fissa un punto invisibile, ma che noi, spettatori, possiamo agevolmente individuare poiché questo punto siamo noi stessi: il nostro corpo, il nostro volto, i nostri occhi. Lo spettacolo che egli osserva è quindi due volte invisibile: non essendo rappresentato nello spazio del quadro e situandosi esattamente nel punto cieco, nel nascondiglio essenziale ove il nostro sguardo sfugge a noi stessi nel momento in cui guardiamo. E tuttavia come potremmo fare a meno di vederla, questa invisibilità, se essa ha proprio nel quadro il suo equivalente sensibile, la propria figura compiuta? Sarebbe infatti possibile indovinare ciò che il pittore guarda, se si potesse gettare lo sguardo sulla tela cui è intento; ma di questa non si scorge che l'ordito, i sostegni orizzontali e,

verticalmente, la linea obliqua del cavalletto. L'alto rettangolo monotono che occupa tutta la parte sinistra del quadro reale, e che raffigura il rovescio della tela rappresentata, restituisce sotto l'aspetto di una superficie l'invisibilità tridimensionale di ciò che l'artista contempla: lo spazio in cui siamo, che siamo. Dagli occhi del pittore a ciò che egli guarda è tracciata una linea imperiosa che noi osservatori non potremmo evitare: attraversa il quadro reale e raggiunge, di qua dalla sua superficie, il luogo da cui vediamo il pittore che ci osserva; questa linea tratteggiata ci raggiunge immancabilmente e ci lega alla rappresentazione del quadro.

In apparenza, questo luogo è semplice; è di pura reciprocità: guardiamo un quadro da cui un pittore a sua volta ci contempla. Null'altro che un faccia a faccia, occhi che si sorprendono, sguardi dritti che incrociandosi si sovrappongono. E tuttavia questa linea sottile di visibilità avvolge a ritroso tutta una trama complessa d'incertezze, di scambi, di finte. Il pittore dirige gli occhi verso di noi solo nella misura in cui ci troviamo al posto del suo soggetto. Noialtri spettatori, siamo di troppo.

Accolti sotto questo sguardo, siamo da esso respinti, sostituiti da ciò che da sempre si è trovato là prima di noi: dal modello stesso. Ma a sua volta lo sguardo del pittore diretto, fuori del quadro, verso il vuoto che lo fronteggia, accetta altrettanti modelli quanti sono gli spettatori che gli si offrono; in questo luogo esatto, ma indifferente, il guardante e il guardato si sostituiscono incessantemente l'uno all'altro. Nessuno sguardo è stabile o piuttosto, nel solco neutro dello sguardo, che trafigge perpendicolarmente la tela, soggetto e oggetto, spettatore e modello invertono le loro parti all'infinito. E il rovescio della grande tela all'estrema sinistra del quadro esercita a questo punto la sua seconda funzione: ostinatamente invisibile, impedisce che possa mai essere reperito e definitivamente fissato il rapporto tra gli sguardi. La fissità opaca che regna da un lato, rende per sempre instabile il gioco delle metamorfosi che al centro si stabilisce tra spettatore e modello. Per il fatto che vediamo soltanto questo rovescio, non sappiamo chi siamo, né ciò che facciamo. Veduti o in atto di vedere? Il pittore fissa attualmente un luogo che di attimo in attimo non cessa di cambiare contenuto, forma, aspetto, identità. Ma l'attenta immobilità dei suoi occhi rinvia ad un'altra direzione da essi già sovente seguita e che ben presto, è certo, riprenderanno: quella della tela immobile su cui si sta tracciando, è forse tracciato da tempo e per sempre, un ritratto che più non si cancellerà. Cosicché lo sguardo sovrano del pittore ordina un triangolo virtuale, che definisce nel suo percorso il quadro di un quadro: al vertice - solo punto visibile - gli occhi dell'artista; alla base da un lato la sede invisibile del modello, dall'altro la figura probabilmente abbozzata sulla tela vista dal rovescio.

Nell'istante in cui pongono lo spettatore nel campo del loro sguardo, gli occhi del pittore lo afferrano, lo costringono ad entrare nel suo quadro, gli assegnano un luogo privilegiato e insieme obbligatorio, prelevano da lui la sua luminosa e visibile essenza e la proiettano sulla superficie inaccessibile della tela voltata. Vede la sua invisibilità resa visibile al pittore e trasposta in una immagine definitivamente invisibile per lui. Sorpresa moltiplicata e resa più inevitabile da una astuzia marginale. All'estrema destra il quadro riceve la sua luce da una finestra rappresentata secondo una prospettiva molto scorciata; non se ne vede che il vano dal quale il flusso di luce che essa largamente diffonde impregna a un tempo, di identica generosità, due spazi vicini,

compenerati ma irriducibili: la superficie della tela con il volume da essa rappresentato (cioè lo studio del pittore, o la sala in cui ha collocato il suo cavalletto) e di qua da questa superficie il volume reale occupato dallo spettatore (o ancora la sede irreal del modello). Percorrendo la stanza da destra a sinistra, l'ampia luce dorata trascina lo spettatore verso il quadro e insieme il modello verso la tela; è sempre essa che, illuminando il pittore, lo rende visibile allo spettatore e fa brillare come altrettante linee d'oro agli occhi del modello il quadro della tela enigmatica ove la sua immagine, trasportata, si troverà rinchiusa. La finestra estrema, parziale, appena indicata, libera una luce intera e mista che serve da luogo comune alla rappresentazione. Essa equilibra, all'altro capo del quadro, la tela invisibile; questa, volgendo il retro agli spettatori, si chiude sul quadro che la rappresenta e forma, attraverso la sovrapposizione del suo rovescio, visibile sulla superficie del quadro portante, il luogo, per noi inaccessibile, ove scintilla l'Immagine per eccellenza; analogamente la finestra, pura apertura, instaura uno spazio tanto manifesto quanto l'altro è celato; tanto comune al pittore, ai personaggi, ai modelli, agli spettatori, quanto l'altro è solitario (nessuno infatti, nemmeno il pittore, lo guarda). Da destra si diffonde attraverso una finestra invisibile il puro volume d'una luce che rende visibile ogni rappresentazione; a sinistra si estende la superficie che evita, dall'altra parte del suo troppo visibile ordito, la rappresentazione da essa portata.

La luce, inondando la scena (intendo la stanza non meno della tela, la stanza rappresentata sulla tela e la stanza in cui la tela è posta), avvolge personaggi e spettatori e li trascina, sotto lo sguardo del pittore, verso il luogo ove il suo pennello li rappresenterà. Ma questo luogo ci è sottratto. Ci guardiamo guardati dal pittore e resi visibili ai suoi occhi dalla stessa luce che ce lo fa vedere. E nell'istante in cui ci coglieremo trascritti dalla sua mano come in uno specchio, non potremo percepire, di quest'ultimo, che il rovescio oscuro. L'altro lato d'una psiche.

Ora, esattamente dirimpetto agli spettatori - a noi stessi -, sul muro che costituisce il fondo della stanza, l'autore ha rappresentato una serie di quadri; ed ecco che fra tutte queste tele sospese una brilla di singolare fulgore. La sua cornice è più larga, più scura di quella degli altri; ma una sottile linea bianca la ripete verso l'interno diffondendo su tutta la sua superficie una luce ardua da collocare, poiché non emana da alcun luogo se non da uno spazio che ad essa sia interno. In questa luce strana si mostrano due figure e sopra di esse, leggermente arretrato, un greve sipario di porpora. Gli altri quadri lasciano vedere solo qualche macchia più pallida al margine d'una notte senza profondità. Questo al contrario si apre su uno spazio in fuga, in cui forme riconoscibili si scagliano in un chiarore che appartiene soltanto ad esso. In mezzo a tutti questi elementi che sono destinati ad offrire rappresentazioni, ma che le rifiutano, le nascondono, le evitano grazie alla loro posizione o alla loro distanza, questo è l'unico che funziona in piena onestà offrendo alla vista ciò che deve mostrare. La sua lontananza, l'ombra che lo circonda. Ma non è un quadro: è uno specchio. Esso offre infine la magia del duplicato che rifiutavano i dipinti lontani non meno che la luce in primo piano con la tela ironica. Di tutte le rappresentazioni che il quadro rappresenta è la sola visibile; ma nessuno lo guarda. In piedi a lato della sua tela e intento unicamente al suo modello il pittore non può vedere questo specchio che brilla mite dietro di lui. Gli altri personaggi del quadro sono per lo più volti anch'essi verso ciò che deve aver luogo davanti - verso la chiara invisibilità che orla la tela, verso il balcone di

luce ove i loro occhi possono vedere quelli che li vedono e non verso la cavità cupa che chiude la camera in cui sono rappresentati. Vi sono è vero alcune teste che si presentano di profilo: ma nessuna è girata abbastanza da guardare, in fondo alla sala, questo specchio desolato, piccolo rettangolo lucente, che altro non è se non visibilità, ma priva di sguardi che possano farsene padroni, renderla attuale e godere del frutto all'improvviso maturo del suo spettacolo.

Occorre riconoscere che tale indifferenza non trova riscontro che in quella dello specchio. Esso infatti non riflette nulla di ciò che si trova nello stesso suo spazio; né il pittore che gli volta le spalle, né i personaggi al centro della stanza. Nella sua chiara profondità non accoglie il visibile. Nella pittura olandese era consuetudine che gli specchi svolgessero una funzione di duplicazione: ripetevano ciò che era dato una prima volta nel quadro, ma all'interno d'uno spazio irreali, modificato, ristretto, incurvato. Vi si vedeva la medesima cosa che nella prima istanza del quadro, ma decomposta e ricomposta secondo un'altra legge. Qui lo specchio non dice nulla di ciò che già è stato detto. Eppure la sua posizione è quasi centrale: il suo margine superiore coincide con la linea che divide in due l'altezza del quadro, occupa sul muro di fondo (o per lo meno sulla parte visibile di questo) una posizione mediana; dovrebbe pertanto essere attraversato dalle stesse linee prospettiche del quadro stesso; ci si potrebbe aspettare che uno stesso studio, uno stesso pittore, una stessa tela si disponessero in esso secondo uno spazio identico; potrebbe costituire il duplicato perfetto.

Invece non fa vedere nulla di ciò che il quadro stesso rappresenta. Il suo sguardo immobile mira a cogliere oltre il quadro, nella regione necessariamente invisibile che ne forma la facciata esterna, i personaggi che vi sono disposti. Anziché indugiare presso gli oggetti visibili lo specchio traversa l'intero campo della rappresentazione trascurando ciò che potrebbe captarne, e restituisce la visibilità a ciò che si mantiene fuori da ogni sguardo. L'invisibilità che esso supera non è quella di ciò che è occultato: non aggira un ostacolo, non svia una prospettiva, si rivolge a quanto è reso invisibile sia dalla struttura del quadro sia dalla sua esistenza come dipinto. Ciò che in esso si riflette è ciò che tutti i personaggi della tela stanno fissando, lo sguardo dritto davanti a sé; è dunque ciò che potrebbe essere veduto se la tela si prolungasse anteriormente scendendo ancora fino ad avvolgere i personaggi che servono da modelli al pittore. Ma, poiché la tela si arresta a questo punto, mostrando il pittore e il suo studio, è anche quanto sta fuori del quadro, nella misura in cui è quadro, cioè frammento rettangolare di linee e colori demandato a rappresentare qualcosa agli occhi di un qualsiasi eventuale spettatore. In fondo alla stanza, da tutti ignorato, lo specchio inatteso fa splendere le figure cui guarda il pittore (il pittore nella sua realtà rappresentata, oggettiva, di pittore al lavoro); ma altresì le figure che al pittore guardano (nella realtà materiale che linee e colori hanno deposto sulla tela). Queste due figure sono inaccessibili entrambe ma in modo diverso: la prima in virtù di un effetto di composizione che è proprio del quadro; la seconda in virtù della legge che presiede all'esistenza stessa di un qualsiasi quadro in genere. Il gioco della rappresentazione consiste qui nel portare l'una al posto dell'altra, in una sovrapposizione instabile, queste due forme dell'invisibilità - e di restituirle all'istante stesso all'altra estremità del quadro - al polo che è il più intensamente rappresentato: il polo d'una profondità di riflesso nel cavo di una profondità di quadro. Lo specchio assicura una metatesi della visibilità che incide, a un tempo, nello spazio

rappresentato nel quadro e nella sua natura di rappresentazione: mostra, al centro della tela, ciò che del quadro è due volte necessariamente invisibile.

Strano modo di applicare letteralmente, ma capovolgendolo, il consiglio che il vecchio Pachero aveva dato, sembra, al suo discepolo, quando lavorava nello studio di Siviglia: « L'immagine deve uscire dal quadro ».

2.

Ma è forse tempo di dare un nome infine a quest'immagine che appare in fondo allo specchio e che il pittore di qua dal quadro contempla. È forse meglio definire una buona volta l'identità dei personaggi presenti o indicati, al fine di non più trovarci intricati all'infinito in queste designazioni fluttuanti, un po' astratte, sempre suscettibili di equivoci e di sdoppiamenti: "il pittore", "i personaggi", "i modelli", "gli spettatori", "le immagini". Invece di inseguire all'infinito un linguaggio fatalmente inadeguato al visibile basterebbe dire che Velazquez ha composto un quadro; che in questo quadro ha rappresentato se stesso nel suo studio o in una sala dell'Escoriale nell'atto di dipingere due personaggi che l'infanta Margherita si reca a contemplare, circondata di governanti, di damigelle d'onore, di cortigiani e di nani; che a questo gruppo si possono con grande precisione attribuire nomi: la tradizione riconosce qui doña Maria Augustina Sarmiente, là Nieto, in primo piano Nicola Pertusato, buffone italiano. Basterebbe aggiungere che i due personaggi che servono da modelli al pittore non sono visibili, perlomeno direttamente; ma che possono essere scorti in uno specchio; che si tratta indubbiamente del re Filippo IV e di sua moglie Marianna.

Questi nomi propri costituirebbero utili punti di riferimento, eviterebbero designazioni ambigue; ci direbbero ad ogni modo ciò che il pittore guarda, e insieme con lui la maggior parte dei personaggi del quadro. Ma il rapporto da linguaggio a pittura è un rapporto infinito. Non che la parola sia imperfetta e, di fronte al visibile, in una carenza che si sforzerebbe invano di colmare. Essi sono irriducibili l'uno all'altra: vanamente si cercherà di dire ciò che si vede: ciò che si vede non sta mai in ciò che si dice; altrettanto vanamente si cercherà di far vedere, a mezzo di immagini, metafore, paragoni, ciò che si sta dicendo: il luogo in cui queste figure splendono non è quello dispiegato dagli occhi, ma è quello definito dalle successioni della sintassi. Il nome proprio, tuttavia, in questo gioco non è che un artificio: permette di additare, cioè di far passare furtivamente dallo spazio in cui si parla allo spazio in cui si guarda, cioè di farli combaciare comodamente l'uno sull'altro come se fossero congrui. Ma volendo mantenere aperto il rapporto tra il linguaggio e il visibile, volendo parlare a partire dalla loro incompatibilità e non viceversa, in modo da restare vicinissimi sia all'uno che all'altro, bisognerà allora cancellare i nomi propri e mantenersi nell'infinito di questo compito. È forse attraverso la mediazione di questo linguaggio grigio, anonimo, sempre meticoloso e ripetitivo perché troppo comprensivo che il dipinto a poco a poco accenderà i suoi chiarori. Occorre dunque fingere di non sapere chi si rifletterà nel fondo dello specchio e interrogare il riflesso medesimo al livello della sua esistenza.

Esso è anzitutto il rovescio della grande tela rappresentata a sinistra. Il rovescio o piuttosto il dritto poiché mostra frontalmente ciò che essa

cela grazie alla sua posizione. Inoltre si oppone alla finestra e la rinforza. Non diversamente da questa, costituisce infatti uno spazio comune al quadro e a ciò che gli è esterno. Ma la finestra opera in virtù del movimento continuo di un'effusione che da destra a sinistra unisce ai personaggi attenti, al pittore, al quadro, lo spettacolo che contemplan; lo specchio invece, grazie a un movimento violento, istantaneo e di pura sorpresa cerca di qua dal quadro ciò che è guardato ma non visibile, al fine di restituirlo, sul fondo di questo spazio inventato, visibile ma indifferente a tutti gli sguardi. Il tratteggio imperioso che unisce il riflesso e ciò che in esso si riflette recide perpendicolarmente il flusso laterale della luce. Infine - ed è questa la terza funzione dello specchio - affianca una porta che si apre come esso nel muro di fondo. Anche questa ritaglia un rettangolo chiaro la cui luce opaca non s'irraggia nella stanza. Non sarebbe che un riquadro dorato se non fosse scavato verso l'esterno da un battente scolpito, dalla curva di una tenda e dall'ombra di alcuni scalini. Qui comincia un corridoio; ma invece di sprofondarsi nell'oscurità si disperde in uno sfoltorio giallo ove la luce senza entrare turbinosa su se stessa e riposa. Su questo sfondo vicino e illimitato a un tempo, un uomo si stacca nella sua alta figura; è di profilo; con una mano trattiene il peso di un tendaggio; i suoi piedi sono posti su due gradini diversi; ha il ginocchio piegato. Forse entrerà nella stanza; forse si limiterà a spiare ciò che in essa accade, contento di sorprendere senza essere osservato. Non diversamente dallo specchio egli fissa il rovescio della scena: e, al pari dello specchio, non gli si presta attenzione alcuna. Non si sa donde viene; si può supporre che seguendo malcerti corridoi abbia aggirato la stanza ove i personaggi sono riuniti e in cui lavora il pittore; anch'egli forse era, poco fa, sul davanti della scena nella regione invisibile che contemplan tutti gli occhi del quadro. Come le immagini che si scorgono nel fondo dello specchio è forse un emissario di questo spazio evidente e nascosto. Vi è tuttavia una differenza: è là in carne ed ossa; sorge dal difuori, al limite dell'area rappresentata; è indubitabile - non riflesso probabile ma irruzione. Lo specchio facendo vedere, di là degli stessi muri dello studio, ciò che avviene di qua dal quadro, fa oscillare, nella sua dimensione sagittale, l'interno e l'esterno. Con un piede sullo scalino e il corpo interamente di profilo il visitatore ambiguo entra ed esce a un tempo, in un bilanciamento immobile. Ripete sul posto, ma nella realtà scura del suo corpo, il movimento istantaneo delle immagini che attraversano la stanza, penetrano lo specchio, vi si riflettono e ne rimbalzano, nuove e identiche, sotto l'aspetto di forme visibili. Pallide, minuscole, le figure nello specchio sono respinte dall'alta e solida statura dell'uomo che sorge nel vano della porta.

Ma occorre ridiscendere dal fondo del quadro verso la parte anteriore della scena; occorre lasciare il circuito di cui abbiamo percorso la voluta. Partendo dallo sguardo del pittore che, a sinistra, costituisce come un centro spostato, si scorge anzitutto il rovescio della tela, poi i quadri esposti con nel centro lo specchio, poi la porta aperta, poi altri quadri, dei quali una prospettiva molto scorciata lascia vedere solo le cornici nel loro spessore, infine, all'estrema destra, la finestra, o piuttosto lo squarcio attraverso cui irrompe la luce. Questa conchiglia elicoidale offre l'intero ciclo della rappresentazione: lo sguardo, la tavolozza e il pennello, la tela innocente di segni (vale a dire gli strumenti materiali della rappresentazione), i quadri, i riflessi, l'uomo reale (vale a dire la rappresentazione ultimata ma come redenta dei suoi contenuti illusori o veri che le sono giustapposti); poi la

rappresentazione si scioglie: ormai se ne vedono soltanto le cornici e la luce che dall'esterno impregna i quadri, ma che questi di rimando devono ricostituire nella loro natura propria come se venisse da un altro luogo attraversando le loro cornici di legno scuro.

E questa luce è infatti visibile sul quadro che sembra sorgere nell'interstizio della cornice; e da lì raggiunge la fronte, gli zigomi, gli occhi, lo sguardo del pittore che tiene in una mano la tavolozza, nell'altra il sottile pennello... In tal modo si chiude la voluta o piuttosto, grazie a questa luce, si apre.

Quest'apertura non è più, come sullo sfondo, una porta che è stata socchiusa: è l'ampiezza stessa del quadro, e gli sguardi che l'attraversano non sono quelli di un visitatore lontano. Il celetto che occupa il primo e il secondo piano del quadro rappresenta - se vi includiamo il pittore - otto personaggi. Cinque di essi, con la testa più o meno china, voltata o piegata, guardano in direzione perpendicolare al quadro. Il centro del gruppo è occupato dalla piccola infanta, con la sua ampia veste grigia e rosa. La principessa gira la testa verso la destra del quadro, mentre il suo busto e i grandi volanti della veste fuggono leggermente verso la sinistra; ma lo sguardo cade dritto sullo spettatore che si trova di fronte al quadro. Una linea mediana che dividesse la tela in due ante uguali passerebbe tra gli occhi della bambina. Il suo volto è a un terzo dell'altezza totale del quadro. Di modo che lì, senza alcun dubbio, risiede il tema principale della composizione; lì, l'oggetto stesso di questo dipinto. Come per dimostrarlo e sottolinearlo ancor meglio l'autore è ricorso ad una figura tradizionale: vicino al personaggio centrale ne ha posto un altro inginocchiato e che lo sta guardando. Come il donatore in preghiera, come l'Angelo che saluta la Vergine, una governante in ginocchio tende le mani verso la principessa. Il suo volto si staglia secondo un perfetto profilo. È all'altezza di quello della bambina. La governante guarda la bambina e non guarda che lei. Un po' più verso destra c'è un'altra damigella, voltata anch'essa verso l'infanta, leggermente china su di lei, ma con gli occhi chiaramente volti in avanti, dove già guardano il pittore e la principessa. Infine due gruppi di due personaggi: l'uno è più indietro, l'altro, composto di nani, è in primissimo piano. In ognuna delle due coppie un personaggio guarda dritto davanti a sé, l'altro a destra o a sinistra. Per posizione e statura questi due gruppi si rispondono e si duplicano: in secondo piano i cortigiani (la donna a sinistra guarda verso destra); in primo piano i nani (il bambino che è all'estrema destra guarda verso l'interno del quadro). Questo insieme di personaggi, così disposti, può costituire due figure, a seconda dell'attenzione che si porta al quadro o del centro di riferimento che si sceglie. La prima sarebbe una grande X; al punto superiore sinistro vi sarebbe lo sguardo del pittore e a destra quello del cortigiano; all'estremità inferiore sinistra vi è l'angolo della tela vista dal retro (più esattamente, il piede del cavalletto); a destra il nano (più esattamente la sua scarpa posta sul dorso del cane). All'incrocio di queste due linee, nel centro della X, lo sguardo dell'infanta. L'altra figura sarebbe piuttosto una vasta curva; i suoi due punti estremi sarebbero determinati dal pittore a sinistra e dal cortigiano di destra - estremità alte e retrocesse; l'incavo, molto più ravvicinato, coinciderebbe con il volto della principessa, e con lo sguardo che ad esso rivolge la governante. Questa linea leggera disegna una vasca, la quale a un tempo rinserra e libera in mezzo al quadro l'area dello specchio.

Due sono quindi i centri che possono organizzare il quadro, a seconda

di come l'attenzione ondeggi e si fermi qui o là. La principessa è ritta in mezzo ad una croce di Sant'Andrea ruotante intorno a lei col turbine dei cortigiani, delle damigelle d'onore, degli animali e dei buffoni. Ma questo ruotare è bloccato. Bloccato da uno spettacolo che sarebbe assolutamente invisibile se questi stessi personaggi, improvvisamente immobili, non offrissero come nel cavo d'una coppa la possibilità di guardare nel fondo dello specchio il duplicato impreveduto della loro contemplazione. Nel senso della profondità la principessa si sovrappone allo specchio; in quello dell'altezza è il riflesso che si sovrappone al volto. Ma la prospettiva li rende vicinissimi l'uno all'altra. Ora, da ciascuno di essi scaturisce una linea inevitabile; l'una, spuntata dallo specchio, varca l'intero spessore rappresentato (e anche di più, dal momento che lo specchio fora il muro di fondo e fa nascere dietro di esso un altro spazio); l'altra è più breve; proviene dallo sguardo della bambina e attraversa solo il primo piano.

Queste due linee sagittali sono convergenti secondo un angolo molto acuto e il punto del loro incontro, scaturendo fuori della tela, si fissa davanti al quadro press'a poco là da dove guardiamo. Punto incerto poiché non lo vediamo; punto inevitabile tuttavia e perfettamente definito, essendo imposto da queste due figure sovrane e confermato ulteriormente da altre tratteggiate adiacenti che nascono dal quadro e se ne scostano anch'esse.

Cosa vi è infine in questo luogo perfettamente inaccessibile in quanto esterno al quadro, ma imposto da tutte le linee della sua composizione? Di quale spettacolo si tratta, a chi appartengono i volti che si riflettono dapprima nel fondo delle pupille dell'infanta, poi in quelle dei cortigiani e del pittore, e da ultimo nella luminosità lontana dello specchio? Ma la domanda immediatamente si sdoppia: il volto riflesso dallo specchio è al tempo stesso quello che lo contempla; ciò che guardano tutti i personaggi del quadro sono ancora i personaggi ai cui occhi essi vengono offerti come una scena da contemplare. Il quadro nella sua totalità guarda una scena per la quale esso a sua volta è una scena. Pura reciprocità che lo specchio guardante e guardato manifesta, e i cui due momenti sono risolti ai due angoli del quadro: a sinistra il rovescio della tela ad opera del quale il punto esterno diviene puro spettacolo; a destra il cane disteso, unico elemento del quadro che non guardi né si muova, essendo fatto, con la sua massa voluminosa e la luce che gioca nel pelo lucido, soltanto per essere un oggetto da guardare.

La prima occhiata sul quadro ci ha insegnato di che cosa è fatto questo spettacolo-a-fronte. Si tratta dei sovrani. Possiamo già intuire la loro presenza nello sguardo rispettoso del gruppo, nello stupore della bambina e dei nani. Li riconosciamo all'estremità del quadro, nelle due figurine che lo specchio fa scintillare. In mezzo a tutti questi volti attenti, a tutti questi corpi addobbati, essi sono la più pallida, la più irreale, la più compromessa di tutte le immagini: un movimento, un po' di luce basterebbero a farli svanire. Di tutti questi personaggi rappresentati essi sono inoltre i più trascurati, poiché nessuno presta attenzione al riflesso che s'insinua dietro tutti e s'introduce silenziosamente attraverso uno spazio insospettato; nella misura in cui sono visibili sono la forma più fragile e più lontana da ogni realtà. Inversamente, nella misura in cui, situandosi all'estremo del quadro, sono ritirati in una invisibilità essenziale, essi ordinano intorno a sé tutta la rappresentazione; è ad essi che si sta di fronte, è verso di essi che ci si volta, è ai loro occhi che viene presentata la principessa nel suo vestito di festa; dal rovescio della tela all'infanta e da questa al nano che

gioca all'estrema destra, una curva si disegna (oppure, il tratto inferiore della X si apre) per ordinare al loro sguardo tutta la disposizione del quadro e fare apparire in tal modo il vero centro della composizione cui sono sottomessi in ultima analisi lo sguardo dell'infanta e l'immagine nello specchio.

Questo centro è simbolicamente sovrano nell'aneddoto, essendo occupato dal re Filippo IV e da sua moglie. Ma lo è soprattutto in virtù della triplice funzione che occupa in rapporto al quadro. In esso si sovrappongono esattamente lo sguardo del modello nel momento in cui viene dipinto, quello dello spettatore che contempla la scena e quello del pittore nel momento in cui compone il suo quadro (non quello che è rappresentato ma quello che è davanti a noi e del quale parliamo). Queste tre funzioni "guardanti" si confondono in un punto esterno al quadro: cioè ideale in rapporto a ciò che è rappresentato ma perfettamente reale, giacché solo a partire da esso diviene possibile la rappresentazione. In questa medesima realtà esso non può non essere invisibile. Eppure questa realtà è proiettata all'interno del quadro - proiettata e diffratta in tre figure che corrispondono alle tre funzioni di quel punto ideale e reale. Esse sono: a sinistra il pittore con la tavolozza in mano (autoritratto dell'autore del quadro); a destra il visitatore, con un piede sullo scalino, pronto a entrare nella stanza: questi coglie a rovescio l'intera scena, ma vede frontalmente la coppia reale, che è lo spettacolo stesso; al centro infine il riflesso del re e della regina, addobbati, immobili, nell'atteggiamento di modelli pazienti. Riflesso che mostra ingenuamente e nell'ombra ciò che tutti guardano in primo piano. Restituisce come per magia ciò che manca ad ogni sguardo: a quello del pittore, il modello che il suo duplicato figurativo copia là sul quadro; a quello del re il suo ritratto che è in via di compimento sul versante della tela che egli non può percepire da dove si trova; a quello dello spettatore il centro reale della scena, di cui ha preso il posto come per effrazione. Ma questa generosità dello specchio è forse finta: esso forse nasconde altrettanto e più di quanto manifesti. Il posto in cui troneggia il re con sua moglie è anche quello dell'artista e quello dello spettatore: in fondo allo specchio potrebbero apparire - dovrebbero apparire - il volto anonimo del passante e quello di Velazquez. La funzione reale di questo riflesso è infatti di attirare all'interno del quadro ciò che gli è intimamente estraneo: lo sguardo che lo ha organizzato e quello verso il quale si offre. Ma essendo presenti nel quadro, a sinistra e a destra, l'artista e il visitatore non possono essere disposti nello specchio: viceversa il re appare in fondo allo specchio, in quanto appunto egli non appartiene al quadro.

Nella grande voluta che percorreva il perimetro dello studio, dallo sguardo del pittore, con la tavolozza e la mano sospesa, fino ai quadri ultimati, la rappresentazione nasceva, si compiva per disfarsi di nuovo nella luce; il ciclo era perfetto. In compenso le linee che attraversano la profondità del quadro sono incomplete; a tutte manca una parte del loro tragitto. Questa lacuna è dovuta all'assenza del re - assenza che è un artificio del pittore. Ma questo artificio cela e indica un vuoto che è invece immediato: quello del pittore o dello spettatore nell'atto di guardare o comporre il quadro. Ciò accade forse perché in questo quadro come in ogni rappresentazione di cui, per così dire, esso costituisce l'essenza espressa, l'invisibilità profonda di ciò che è veduto partecipa dell'invisibilità di colui che vede - nonostante gli specchi, i riflessi, le imitazioni, i ritratti. Tutt'attorno alla scena sono deposti i segni e le forme successive della rappresentazione; ma il duplice

rapporto che lega la rappresentazione al suo modello e al suo sovrano, al suo autore non meno che a colui cui ne viene fatta offerta, tale rapporto è necessariamente interrotto. Esso non può mai essere presente senza riserva, fosse pure in una rappresentazione che offra se stessa in spettacolo. Nella profondità che attraversa la tela, che illusoriamente la scava e la proietta di qua da essa medesima, non è possibile che la pura felicità dell'immagine dia mai in piena luce il maestro che rappresenta e il sovrano rappresentato.

Vi è forse in questo quadro di Velazquez una sorta di rappresentazione della rappresentazione classica e la definizione dello spazio che essa apre. Essa tende infatti a rappresentare se stessa in tutti i suoi elementi, con le sue immagini, gli sguardi cui si offre, i volti che rende visibili, i gesti che la fanno nascere. Ma là, nella dispersione da essa raccolta e al tempo stesso dispiegata, un vuoto essenziale è imperiosamente indicato da ogni parte: la sparizione necessaria di ciò che la istituisce - di colui cui essa somiglia e di colui ai cui occhi essa non è che somiglianza. Lo stesso soggetto - che è il medesimo - è stato eliso. E sciolta infine da questo rapporto che la vincolava, la rappresentazione può offrirsi come pura rappresentazione.

II

La prosa del mondo

1. LE QUATTRO SIMILITUDINI

Sino alla fine del XVI secolo, la somiglianza ha svolto una parte costruttiva nel sapere della cultura occidentale. È essa che ha guidato in gran parte l'esegesi e l'interpretazione dei testi; è essa che ha organizzato il gioco dei simboli, permesso la conoscenza delle cose visibili ed invisibili, regolato l'arte di rappresentarle. Il mondo si avvolgeva su se medesimo: la terra ripeteva il cielo, i volti si contemplavano nelle stelle e l'erba accoglieva nei suoi steli i segreti che servivano all'uomo. La pittura imitava lo spazio. E la rappresentazione - fosse essa festa o sapere - si offriva come ripetizione: teatro della vita o specchio del mondo, tale era il titolo di ogni linguaggio, il suo modo di annunciarsi e di formulare il suo diritto a parlare.

Occorre che sostiamo un po' in questo momento del tempo, quando la somiglianza sta per sciogliere la sua appartenenza al sapere e scomparire, parzialmente almeno, dall'orizzonte della conoscenza. Alla fine del secolo XVI, al principio del XVII, in che modo era pensata la similitudine? In che modo essa poteva organizzare le figure del sapere? E se è vero che le cose che si somigliavano erano in numero infinito, possiamo almeno stabilire le forme secondo le quali poteva loro capitare di essere simili le une alle altre?

La trama semantica della somiglianza nel XVI secolo è assai ricca: *Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo, Conjunctio, Copula* ¹. E vi sono ancora numerose altre nozioni che, alla superficie del pensiero, s'incrociano, si sovrappongono, si rinforzano o si limitano. Basti per ora indicare le principali figure che prescrivono le loro articolazioni al sapere della somiglianza. Quattro indubbiamente sono essenziali.

Anzitutto la *convenientia*. A dire il vero questa parola designa con maggior decisione la vicinanza dei luoghi anziché la similitudine. Sono "convenienti" le cose che, avvicinandosi l'una all'altra, finiscono con l'affiancarsi; i loro margini si toccano; le loro frange si mescolano, l'estremità dell'una indica l'inizio dell'altra. In tal modo il movimento si comunica, analogamente alle influenze, alle passioni, e anche alle proprietà. Di modo che in questa cerniera delle cose una somiglianza appare. Doppia, non appena si tenti di districarla: somiglianza del luogo, della sede ove la natura ha posto le due cose, quindi similitudine delle proprietà; nel contenente naturale che è il mondo, infatti, la vicinanza non è una relazione esterna tra le cose, ma il segno di una parentela perlomeno oscura. E poi da questo contatto nascono per scambio nuove somiglianze; un regime comune s'impone; alla similitudine come ragione sorda della vicinanza si sovrappone una somiglianza che è l'effetto visibile della prossimità. L'anima e il corpo, ad esempio, sono

due volte convenienti: è stato necessario che il peccato rendesse l'anima spessa, pesante e terrestre perché Dio la collocasse nella parte più fonda della materia. Ma in grazia di tale vicinanza l'anima riceve i movimenti del corpo e ad esso si assimila, mentre « il corpo si altera e si corrompe per le passioni dell'anima¹ ». Nell'ampia sintassi del mondo, gli esseri diversi si acconciano gli uni agli altri; la pianta comunica con la bestia, la terra col mare, l'uomo con tutto ciò che lo circonda. La somiglianza impone vicinanze che si rendono a loro volta garanti di somiglianze. Il luogo e la similitudine si aggrovigliano tra loro, si vedono crescere muschi sul dorso delle conchiglie, piante tra le corna ramose dei cervi, certe specie di erbe sul volto degli uomini; e lo strano zoofito giustappone mescolandole le proprietà che lo rendono simile in uguale misura alla pianta e all'animale². Altrettanti segni di "convenienza".

La *convenientia* è una somiglianza legata allo spazio nella forma dell' "a mano a mano". È nell'ordine della congiunzione e dell'adeguamento. Per questo appartiene meno alle cose medesime che al mondo in cui queste si trovano. Il mondo è la "convenienza" universale delle cose; vi sono pesci nell'acqua quanti vi sono, in terra, animali o oggetti prodotti dalla natura o dagli uomini (non esistono forse pesci che si chiamano *Episcopus* o *Catena* o *Priapus*?); nell'acqua e sulla superficie della terra vi sono non meno esseri che nel cielo, ai quali corrispondono; infine in tutto il creato ve ne sono tanti quanti ne potremmo trovare sovraneamente contenuti in Dio, « Seminatore dell'Esistenza, del Potere, della Conoscenza e dell'Amore »¹. Così, in virtù del concatenarsi di somiglianza e spazio, per il potere di questa convenienza che avvicina il simile ed assimila i vicini, il mondo forma catena con se medesimo. In ogni punto di contatto comincia e finisce un anello che somiglia al precedente e somiglia al seguente; e di cerchio in cerchio le similitudini s'inseguono serbando gli estremi nella loro distanza (Dio e la materia), avvicinandoli in modo che la volontà dell'Onnipotente penetri fin entro i recessi più assopiti. Questa catena immensa, tesa e vibrante, questa corda della convenienza viene evocata da Porta in un testo della sua *Magia naturale*: « Per quanto riguarda la sua vegetazione, la pianta si accorda con la bestia bruta, e in virtù del sentimento, l'animale brutale con l'uomo, che a sua volta si conforma al resto degli astri grazie alla sua intelligenza; questo legame procede con tanta esattezza da sembrare una corda tesa dalla prima causa fino alle cose basse e infime, in forza di un legame reciproco e continuo; di modo che la virtù superiore che diffonde i suoi raggi sarà condotta al punto in cui, se ne venga toccata una estremità, tremerà e farà muovere il resto² ».

La seconda forma di similitudine è l'*aemulatio*: una sorta di convenienza, ma svincolata dalla legge del luogo e operante, immobile, nella distanza. Un po' come se la convivenza spaziale fosse stata infranta e gli anelli della catena, liberi, riprodussero i loro cerchi, remoti gli uni dagli altri, secondo una somiglianza senza contatto. Vi è nell'emulazione qualcosa sia del riflesso sia dello specchio: grazie ad essa le cose disseminate nel mondo si danno risposta. Visto da lontano, il volto è l'emulo del cielo; come l'intelletto dell'uomo riflette imperfettamente la saggezza di Dio, così i due occhi con la loro luminosità limitata riflettono la grande illuminazione diffusa, nel cielo, dal sole e dalla luna; la bocca è Venere, poiché attraverso essa passano i baci e le parole d'amore; il naso rende la minuscola immagine dello scettro di Giove e del caduceo di Mercurio³. In virtù di questo rapporto di emulazione le cose possono imitarsi da un capo all'altro dell'universo senza concatenamento né prossimità: in virtù della sua reduplicazione

speculare, il mondo abolisce la distanza che gli è propria; trionfa in tal modo del luogo assegnato a ogni cosa. Di questi riflessi che percorrono lo spazio, quali sono i primi? Dov'è la realtà, dove l'immagine proiettata? Spesso non è possibile dirlo, l'emulazione essendo una specie di gemellità naturale delle cose; essa nasce da una ripiegatura dell'essere i cui due lati, immediatamente, si fronteggiano. Paracelso paragona questo raddoppiamento fondamentale del mondo all'immagine di due gemelli « che si somigliano perfettamente, senza che alcuno sia in grado di dire quale dei due abbia portato all'altro la propria similitudine¹ ».

L'emulazione tuttavia non lascia inerti queste due figure riflesse che essa mette dirimpetto l'una all'altra. Accade che una sia più debole e accolga il forte influsso di quella che nel suo specchio passivo si riflette. Le stelle non prevalgono forse sulle erbe della terra, di cui sono il modello immutato, la forma inalterabile, e sulle quali esse possono riversare segretamente tutta la dinastia dei loro influssi? La terra oscura è lo specchio del cielo seminato, ma in questo certame i due rivali non sono pari né in valore né in dignità. Le luminosità dell'erba mitemente riproducono la forma pura del cielo: « Le stelle » dice Crollius « sono la matrice di tutte le erbe ed ogni stella del cielo non è che la spirituale prefigurazione di un'erba, quale essa la rappresenta, e come ogni erba o pianta è una stella terrestre che guarda il cielo, così ogni stella è una pianta celeste in forma spirituale, la quale differisce dalle terrestri per la sola materia..., le piante e le erbe celesti sono orientate in direzione della terra e guardano direttamente le erbe che hanno procreate, infondendo in esse qualche virtù particolare² ».

Ma accade altresì che il certame resti aperto e che il calmo specchio si limiti a riflettere l'immagine dei "due soldati irritati". La similitudine diviene allora il combattimento di una forma contro un'altra o piuttosto di una medesima forma separata da sé ad opera del peso della materia o della distanza dei luoghi. L'uomo di Paracelso è, come il firmamento, « costellato di astri »; ma non è ad esso legato come « il ladro alle galere, l'assassino alla ruota, il pesce al pescatore, la selvaggina a colui che la caccia ». È proprio del firmamento dell'uomo essere « libero e potente », « non obbedire ad alcun ordine », « non essere governato da alcuna delle altre creature ». Il suo cielo interiore può essere autonomo e poggiare solo su se stesso, purché esso diventi, con la propria saggezza, che è anche sapere, simile all'ordine del mondo, lo riprenda in sé e faccia così ribaltare nel proprio firmamento interno quello in cui scintillano le visibili stelle. La saggezza dello specchio conterrà allora di rimando il mondo in cui era collocata; il suo grande anello si incurverà sino al fondo del cielo, e di là da esso; l'uomo scoprirà di avere « le stelle all'interno di se medesimo..., e di portare così il firmamento con tutti i suoi influssi¹ ».

L'emulazione si offre in primo luogo sotto forma d'un semplice riflesso, furtivo, lontano; percorre in silenzio gli spazi del mondo. Ma la distanza che essa valica non è annullata dalla sua sottile metafora; resta schiusa alla visibilità. E in questo duello le due figure affrontate s'impossessano l'una dell'altra. Il simile avvolge il simile, che a sua volta lo accerchia, e sarà forse nuovamente avviluppato, in virtù di un raddoppiamento che ha il potere di ripetersi all'infinito. Gli anelli dell'emulazione non formano una catena come gli elementi della convenienza, ma piuttosto cerchi concentrici, riflessi e rivali.

Terza forma della similitudine, l'*analogia*. È un vecchio concetto familiare già alla scienza greca e al pensiero medievale, ma il cui uso è

probabilmente cambiato. Nell'analogia *convenientia* ed *aemulatio* si sovrappongono. Al pari della prima, essa consente il meraviglioso confronto delle somiglianze attraverso lo spazio, ma parla, come la seconda, di adattamenti, di vincoli e di giuntura. Il suo potere è immenso perché le similitudini da essa trattate non sono quelle, visibili, massicce, delle cose stesse; basta che consistano nelle somiglianze più sottili dei rapporti. Alleggerita in tal modo, può esibire, a partire da un medesimo punto, un numero indefinito di parentele. Il rapporto, ad esempio, tra gli astri e il cielo in cui scintillano viene ritrovato anche tra l'erba e la terra, tra i viventi e il globo che abitano, tra i minerali, i diamanti, e le rocce in cui sono racchiusi, tra gli organi dei sensi e il volto che animano, tra le macchie della pelle e il corpo che segretamente contrassegnano. Una analogia può anche torcersi su se stessa senza perciò essere contestata. La vecchia analogia tra pianta e animale (il vegetale è una bestia che sta con la testa in giù, con la bocca - o con le radici - fitta nella terra), non è né criticata né cancellata da Cesalpino; al contrario, egli la potenzia, la moltiplica su di sé, fino a scoprire che la pianta è un animale in piedi i cui principi nutritivi salgono dal basso verso la sommità lungo uno stelo che si estende come un corpo e termina con una testa - mazzo, fiori, foglie: rapporto inverso, ma non contraddittorio, con la prima analogia che pone « la radice nella parte inferiore della pianta, lo stelo nella parte superiore, poiché negli animali il reticolo venoso comincia esso pure nella parte inferiore del ventre e la vena principale sale verso il cuore e la testa¹ ».

Questa reversibilità, non meno di questa polivalenza, conferisce all'analogia un campo universale d'applicazione. Ad opera sua tutte le figure del mondo possono essere accostate. Esiste tuttavia, in questo spazio solcato in tutte le direzioni, un punto privilegiato: è saturato di analogie (ciascuna può trovarvi uno dei suoi punti d'appoggio) e, passando attraverso di esso, i rapporti s'invertono senza alterarsi. Questo punto è l'uomo; egli è in rapporto di proporzione con il cielo come con gli animali e le piante, con la terra, i metalli, le stalattiti o le tempeste.

Eretto in mezzo ai vari lati del mondo, egli ha rapporto con il firmamento (il suo volto sta al suo corpo come il volto del cielo sta all'etere; il polso batte nelle vene come gli astri circolano secondo i percorsi loro assegnati; le sette aperture costituiscono nel suo volto gli analoghi dei sette pianeti del cielo); ma, tutti questi rapporti, l'uomo li fa ribaltare così che si ritrovano simili nell'analogia dell'animale umano con la terra da esso abitata: la sua carne è una zolla, le ossa sono rocce, le vene grandi fiumi; la sua vescica è il mare e le sue sette membra principali, i sette metalli che si nascondono in fondo alle miniere². Il corpo dell'uomo è sempre la metà possibile d'un atlante universale. È noto come Pierre Belon ha tracciato, fin nei particolari, la prima tavola comparata dello scheletro umano e di quello degli uccelli: dove si vede « l'estremità dell'ala chiamata appendice la quale è proporzionata all'ala, come il pollice alla mano; la punta di questa estremità che è come i diti in noi...; l'osso dato come gambe agli uccelli, il quale corrisponde al nostro tallone; così come noi abbiamo quattro diti nei piedi, gli uccelli hanno quattro diti, di cui quello posteriore è dato, in proporzione, come l'alluce in noi »³. Tanta precisione è anatomia comparata solo per uno sguardo armato delle conoscenze del XIX secolo. Accade che la griglia attraverso la quale lasciamo giungere fino al nostro sapere le figure della somiglianza coincida in questo punto (e quasi in questo punto soltanto) con quella che aveva disposto sulle cose il sapere del XVI

secolo.

Ma la descrizione di Belon non trova in realtà riferimento che nella positività che l'ha resa al suo tempo possibile. Non è né più razionale né più scientifica delle osservazioni fatte da Aldrovandi nel paragonare le parti basse dell'uomo ai luoghi ripugnanti del mondo, all'Inferno, alle sue tenebre, ai dannati che sono come gli escrementi dell'Universo ¹; appartiene alla stessa cosmografia analogica del confronto, classico ai tempi di Crollius, tra l'apoplessia e il temporale: la tempesta comincia quando l'aria si appesantisce e si agita, la crisi nel momento in cui i pensieri diventano pesanti, inquieti; poi le nuvole si accavallano, il ventre si gonfia, il tuono esplode e la vescica si spezza; i lampi fulminano mentre gli occhi brillano d'un bagliore terribile, la pioggia cade, la bocca schiuma, il fulmine si scatena mentre gli spiriti fanno scoppiare la pelle; ma ecco che il tempo diviene nuovamente sereno e che la ragione si ristabilisce nel malato ².

Lo spazio delle analogie è in fondo uno spazio d'irradiazione. Da ogni parte l'uomo è posto in riferimento ad esso; ma questo uomo medesimo, a sua volta, trasmette le somiglianze che riceve dal mondo. È il grande fuoco delle proporzioni, il centro in cui i rapporti convergono e trovano sostegno, e donde vengono nuovamente riflessi.

La quarta forma di somiglianza è infine garantita dal gioco delle *sympatie*. Ivi nessun cammino è anticipatamente determinato, nessuna distanza è presupposta, nessun concatenamento è stabilito. La simpatia agisce allo stato libero nelle profondità del mondo. Essa percorre in un istante gli spazi più vasti: dal pianeta all'uomo che essa governa, la simpatia cade da lungi come il fulmine; essa può invece nascere da un semplice contatto, come quelle « rose di lutto e delle quali ci si sarà serviti alle esequie », che, in virtù della sola vicinanza della morte, renderanno chiunque ne respiri il profumo « triste e morente ³ ». Ma il suo potere è tale che essa non si contenta di scaturire da un solo contatto e di percorrere gli spazi; suscita il movimento delle cose nel mondo e provoca l'avvicinamento delle più distanti. Essa è principio di mobilità: attira le cose pesanti verso la gravità del suolo e le cose leggere verso l'etere senza peso; spinge le radici verso l'acqua e fa virare con l'orbita solare il gran fiore giallo del girasole. Inoltre, attirando le cose le une verso le altre attraverso un movimento esteriore e visibile, suscita segretamente un moto interno, uno spostamento delle qualità che si danno il cambio alternativamente; in quanto caldo e leggero, il fuoco si alza nell'aria, verso la quale le sue fiamme instancabilmente si tendono; ma perde la sua propria asciuttezza (che lo imparentava alla terra) ed acquista in tal modo una umidità (che lo lega all'acqua e all'aria); dilegua allora in vapore leggero, in fumo azzurro, in nuvola: è divenuto aria. La simpatia è una istanza del *Medesimo* di forza e urgenza tali da non contentarsi di essere una delle forme del simile: ha il pericoloso potere di *assimilare*, di rendere le cose identiche le une alle altre, di mescolarle, di farne svanire l'individualità, e dunque di renderle estranee a quello che erano. La simpatia trasforma. Altera, ma nella direzione dell'identico, di modo che se il suo potere non venisse equilibrato, il mondo si ridurrebbe a un punto, ad una massa omogenea, alla smorta figura del *Medesimo*: tutte le sue parti sarebbero connesse e comunicherebbero tra loro senza rottura né distanza come le catene di metallo sospese per simpatia al richiamo d'una sola calamita ¹.

Proprio per questo la simpatia è compensata dalla sua figura gemella, l'antipatia. Quest'ultima serba le cose nel loro isolamento ed impedisce l'assimilazione; racchiude ogni specie nella sua differenza ostinata e

nella sua propensione a perseverare in ciò che è: « È ben noto che le piante hanno odio fra loro... si dice che l'ulivo e la vigna odiano il cavolo; il cetriolo fugge l'ulivo... dato che crescono ad opera del calore del sole e dell'umore della terra, è necessario che ogni albero opaco e spesso, al pari di quello con più radici, sia pernicioso agli altri ² ».

In tal modo all'infinito, attraverso il tempo, gli esseri del mondo si odieranno e contro ogni simpatia manterranno il loro feroce appetito. « Il topo d'India è pernicioso al coccodrillo poiché Natura glielo ha dato come nemico; di modo che quando questo violento si allietta al sole, gli tende insidia e sottigliezza mortale; scorgendo che il coccodrillo, assopito nelle sue delizie dorme con le fauci spalancate, penetra attraverso quest'apertura e si insinua per l'ampia strozza nel ventre di costui, e rodendogli le viscere esce infine dal ventre della bestia uccisa. » Ma a loro volta i nemici del topo lo insidiano: infatti è in lotta con il ragno e, « combattendo spesse volte con l'aspide, muore ». Attraverso questo gioco dell'antipatia che le disperde, ma in uguale misura le attira alla lotta, le rende micidiali e le espone a loro volta alla morte, ecco che cose e bestie ed ogni figura del mondo restano quello che sono.

L'identità delle cose, il fatto che possono somigliare alle altre ed accostarsi fra loro senza sommergersi in esse e preservando la loro singolarità, è assicurata dall'equilibrio costante di simpatia e di antipatia. Esso spiega come le cose crescano, si sviluppino, si mescolino, spariscano, muoiano ma incessantemente si ritrovino; spiega, cioè, l'esistere di uno spazio (il quale non è tuttavia senza riferimento o ripetizione, senza scampo di similitudine) e di un tempo (il quale tuttavia lascia riapparire continuamente le stesse figure, le stesse specie, gli stessi elementi). « Per quanto di per sé i quattro corpi (acqua, aria, fuoco, terra) siano semplici ed abbiano qualità distinte, tuttavia, nella misura in cui il Creatore ha ordinato che i corpi elementari risultino composti di elementi mescolati, ecco il motivo per cui le loro convenienze e discordanze sono notevoli, il che è riconoscibile attraverso le loro qualità. L'elemento del fuoco è caldo e asciutto; ha dunque antipatia per quelli dell'acqua che è fredda e umida. L'aria calda è umida, la terra fredda è secca, si tratta di antipatia. Per accordarle, l'aria è stata messa tra il fuoco e l'acqua, l'acqua tra la terra e l'aria. Per il fatto che l'aria è calda, è buona vicina del fuoco e la sua umidità si accorda con quella dell'acqua. Nuovamente, per il fatto che la sua umidità è temperata, essa modera il calore del fuoco e ne riceve anche aiuto, come d'altra parte, attraverso il suo mediocre calore, esso rende tiepida l'umida freddezza dell'acqua. L'umidità dell'acqua è riscaldata dal calore dell'aria e allevia la fredda secchezza della terra. ¹ » La sovranità della coppia simpatia-antipatia, il movimento e la dispersione da essa prescritti originano tutte le forme della somiglianza. In tal modo le tre prime similitudini vengono riprese e spiegate. L'intero volume del mondo, tutte le vicinanze della convenienza, tutti gli echi dell'emulazione, tutti i concatenamenti dell'analogia sono sostenuti, serbati e duplicati da questo spazio della simpatia e dell'antipatia che non cessa di avvicinare le cose e di tenerle a distanza. In virtù di questo gioco il mondo resta identico; le somiglianze continuano ad essere ciò che sono, e a somigliarsi. Il medesimo resta il medesimo; e sbarrato nella propria identità.

2. LE SEGNAURE

Eppure il sistema non è chiuso. Un'apertura resta: attraverso questa l'intero gioco delle somiglianze rischierebbe di sfuggire a se medesimo o di restare nel buio, se una nuova figura della similitudine non subentrasse a compiere il cerchio - a renderlo a un tempo perfetto e evidente.

Convenientia, aemulatio, analogica e simpatia ci dicono come il mondo deve ripiegarsi su se medesimo, duplicarsi, riflettersi o concatenarsi affinché le cose possano essere somiglianti. Ci dicono i cammini della similitudine e le regioni da essi attraversate; non il posto in cui essa si trova, né come la si vede né il contrassegno che la rende riconoscibile. Ora, potrebbe forse capitarci di percorrere l'intero stupendo rigoglio delle somiglianze senza nemmeno sospettare che è stato da tempo preparato dall'ordine del mondo e a nostro maggior beneficio. Per sapere che l'aconito guarisce le malattie degli occhi o che la noce pestata con lo spirito del vino cura i mali di testa, sarà pur necessario che un segno ce ne avverta: altrimenti questo segreto resterebbe illimitatamente assopito. Potremmo mai sapere che un rapporto di gemellità o di agone lega un uomo al suo pianeta, se sul suo corpo e tra le rughe del suo volto non vi fosse il segno che è rivale di Marte o imparentato con Saturno? Occorre che le similitudini sepolte vengano segnalate sulla superficie delle cose; un contrassegno visibile delle analogie invisibili è necessario. Ogni somiglianza non è forse, a un tempo, ciò che è più evidente e ciò che è più celato? Non risulta infatti costituita da pezzi giustapposti, gli uni identici, gli altri diversi: assolutamente compatta, è una similitudine che si vede o meno. Sarebbe pertanto priva di criterio, se in essa - o al di sopra o accanto - non vi fosse un elemento di decisione a trasformarne lo scintillio esitante in chiara certezza.

Non vi è somiglianza senza segnatura. Il mondo del simile non può essere che un mondo segnato. « Non è volontà di Dio » dice Paracelso « che resti nascosto ciò che Egli crea per il beneficio dell'uomo e ciò che gli dà... E anche se ha nascosto alcune cose, non ha lasciato niente senza segni esterni, visibili per mezzo di note speciali - al pari di un uomo che sotterrando un tesoro ne segna il posto al fine di poterlo ritrovare ¹. » Il sapere delle somiglianze si fonda sul rilevamento di tali segnature e sulla loro decifrazione. Vano è fermarsi alla scorza delle piante per conoscerne la natura; occorre puntare direttamente sui loro segni, « sull'ombra e immagine di Dio, che esse portano, o sulla virtù interna che è stata loro data dal cielo come per dotazione naturale,... dico bene virtù, la quale si riconosce appunto attraverso la segnatura ¹ ». Il sistema delle segnature rovescia il rapporto tra il visibile e l'invisibile. La somiglianza era la forma invisibile di ciò che, dal fondo della realtà, rendeva le cose visibili; ma affinché tale forma a sua volta affiori alla luce, ci vuole una figura visibile che la tragga dalla sua profonda invisibilità. Proprio per questo il volto del mondo è coperto di blasoni, di caratteri, di cifre, di parole oscure, di « geroglifici » diceva Turner. E lo spazio delle somiglianze immediate diventa una sorta di grande libro aperto; è irto di grafismi; sull'intera distesa della pagina sono visibili strane figure che s'intrecciano e a volte si ripetono. Non resta che decifrarle: « Non è forse vero che tutte le erbe, piante, alberi o altro, provenienti dalle viscere della terra, sono altrettanti libri e segni magici? ² ». Il grande specchio calmo in fondo al quale le cose si contemplavano e rinviavano, l'una all'altra, le loro immagini, è in realtà colmo d'un brusio di parole. I muti riflessi sono duplicati da parole che li indicano. E in grazia di una forma estrema di somiglianza che avvolge

tutte le altre e le serra in un cerchio unico, il mondo può paragonarsi ad un uomo che parla: « al modo stesso in cui gli occulti movimenti delle sue conoscenze sono espressi per mezzo della voce, analogamente sembra proprio che le erbe parlino al medico curioso attraverso la loro segnatura, manifestandogli... le loro virtù interne occultate sotto il velo del silenzio della natura ³ ».

Ma occorre indugiare un po' su questo linguaggio medesimo. Sui segni di cui è formato. Sul modo col quale questi segni rinviano a ciò che essi indicano.

Vi è simpatia tra l'aconito e gli occhi. Questa affinità impreveduta resterebbe nell'ombra, se sulla pianta non vi fosse una segnatura, un marchio e come una parola che ne dichiara l'efficacia per le malattie degli occhi. Questo segno è perfettamente leggibile nei suoi semi, piccoli globi scuri incastonati nelle bianche pellicole, raffiguranti all'incirca ciò che le palpebre sono per gli occhi ⁴. Lo stesso vale per l'affinità della noce e della testa; ciò che guarisce « le piaghe del pericranio » è la spessa scorza verde che poggia sulle ossa - sul guscio - del frutto: ma i mali interni della testa sono prevenuti dal nocciolo stesso « che mostra proprio il cervello ¹ ». Il segno dell'affinità e ciò che la rende visibile non è altro che l'analogia; la cifra della simpatia è contenuta nella proporzione.

Ma la proporzione stessa quale segnatura porterà per poterla riconoscere? Come potremmo sapere che le pieghe della mano o le rughe della fronte tracciano sul corpo degli uomini quelle che sono, nel gran tessuto della vita, le inclinazioni, gli accidenti, le traversie? Appunto per il fatto che la simpatia fa comunicare il corpo con il cielo e trasmette il moto dei pianeti alle avventure degli uomini. Ed anche perché la brevità d'una linea riflette l'immagine semplice d'una vita corta, l'incrocio di due pieghe l'incontro di un ostacolo, il moto ascendente d'una ruga l'ascesa d'un uomo verso il successo. La larghezza è segno di ricchezza e d'importanza; la continuità indica la fortuna; la discontinuità la sfortuna ². La grande analogia del corpo e del destino è contrassegnata dall'intero sistema degli specchi e dei richiami. Sono le simpatie e le emulazioni che segnalano le analogie.

Per quanto riguarda l'emulazione, la si può riconoscere dall'analogia: gli occhi sono stelle per il fatto che diffondono la luce sui volti come gli astri nell'oscurità e perché i ciechi sono nel mondo come i veggenti nel colmo della notte. Può essere riconosciuta anche a partire dalla convenienza: è risaputo, dai Greci in poi, che gli animali forti e coraggiosi hanno l'estremità delle membra larga e ben sviluppata come se il loro vigore si fosse comunicato alle parti più lontane del corpo. Non diversamente il volto e la mano dell'uomo porteranno la somiglianza dell'anima cui sono uniti. Il riconoscimento delle similitudini più visibili viene pertanto fatto sullo sfondo di una scoperta che è quella della convenienza delle cose fra loro. Ma se si pensa poi che la convenienza non è sempre definita da una localizzazione attuale e che numerosi esseri si adattano gli uni agli altri pur essendo separati (è il caso della malattia e del suo rimedio, dell'uomo e dei suoi astri, della pianta e del suolo di cui ha bisogno), occorrerà un ulteriore segno della convenienza. Ora, quale altro segno stabilisce che due cose sono reciprocamente concatenate se non il fatto che a vicenda si attirano, come il sole attira il fiore del girasole o l'acqua il germoglio del cetriolo ¹, se non il fatto che fra esse c'è affinità e come simpatia?

Il cerchio in tal modo si chiude: e si è visto mediante quale sistema di raddoppiamenti. Le somiglianze esigono una segnatura, poiché nessuna

di esse potrebbe essere notata se non fosse contraddistinta leggibilmente. Ma quali sono questi segni? Come riconoscere fra tutti gli aspetti del mondo, e le tante figure che vi si intrecciano, la presenza di un carattere sul quale è opportuno soffermarsi in quanto suggerisce una segreta ed essenziale somiglianza? Quale forma costituisce il segno nel suo singolare valore di segno? È la somiglianza. Esso significa nella misura in cui ha somiglianza con ciò che indica (cioè con una similitudine). Ma il segno non è tuttavia l'omologia che esso indica; altrimenti il suo essere distinto di segnatura si offuscherebbe nell'aspetto di cui è segno; esso costituisce un'altra somiglianza, una similitudine prossima e di tipo diverso che serve al riconoscimento della prima, ma che è a sua volta celata da una terza. Ogni somiglianza riceve una segnatura; ma questa segnatura non è che una forma mediana della somiglianza stessa. Tanto che l'insieme dei segni fa slittare, sul cerchio delle similitudini, un secondo cerchio che duplicherebbe esattamente e punto per punto il primo, non fosse per il leggero scarto che trasferisce il segno della simpatia nell'analogia, quello dell'analogia nell'emulazione, quello dell'emulazione nella convenienza, la quale richiede a sua volta per essere riconosciuta il segno della simpatia... La segnatura e ciò che essa indica sono esattamente di uguale natura; non obbediscono che ad una legge di distribuzione diversa; il ritaglio è lo stesso.

Forma segnante e forma segnata sono somiglianze, ma collaterali. Sotto questo aspetto la somiglianza è, nel sapere del XVI secolo, quanto vi è di più universale; ossia ciò che vi è di più visibile, ma che pure occorre cercare di scoprire, in quanto è la cosa più occulta, ciò che determina la forma della conoscenza (non conosciamo infatti che addentrandoci nei cammini della similitudine), e ciò che a questa garantisce le ricchezze del suo contenuto (non appena infatti i segni vengono rimossi e viene preso di mira quanto essi indicano, si lascia affiorare e scintillare nella sua luce propria la Somiglianza medesima).

Chiamiamo ermeneutica l'insieme delle conoscenze e delle tecniche che consentono di far parlare i segni e di scoprirne il senso; chiamiamo semiologia l'insieme delle conoscenze e delle tecniche che consentono di distinguere dove i segni si trovano, di definire ciò che li istituisce in quanto segni, di conoscere i loro nessi e le leggi di concatenamento: il XVI secolo ha sovrapposto ermeneutica e semiologia nella forma della similitudine. Cercare il senso equivale a portare alla luce ciò che è somigliante. Cercare la legge dei segni equivale a scoprire le cose che sono simili. La grammatica degli esseri si identifica con la loro esegesi e il linguaggio da essi parlato non narra altro che la sintassi che li lega. La natura delle cose, la loro coesistenza, il concatenamento che le unisce e in virtù del quale comunicano, non differiscono dalla loro somiglianza. E questa non appare che nel reticolo dei segni che da un capo all'altro percorrono il mondo. La "natura" è presa nel tenue spessore che unisce, l'una al di sopra dell'altra, semiologia ed ermeneutica; non è misteriosa né velata, non si offre alla conoscenza, talvolta disorientandola, che nella misura in cui tale sovrapposizione non sia esente da un leggero scarto delle somiglianze. Di colpo la griglia cessa di essere chiara: la trasparenza è offuscata fin dalla prima esibizione. Uno spazio oscuro affiora che occorrerà progressivamente rischiare. Proprio lì si trova la natura, ed è proprio questo che bisognerà cercar di conoscere. Tutto sarebbe immediato ed evidente se l'ermeneutica della somiglianza e la semiologia delle segnature coincidessero senza la più piccola oscillazione. Ma la presenza di un' "intaccatura" tra le similitudini che

formano grafismo e quelle che formano discorso, schiude al sapere, e al suo operare infinito, lo spazio che è di loro pertinenza: dovranno solcare questa distanza procedendo, con uno zigzag senza fine, dal simile a ciò che ad esso è simile.

3. I LIMITI DEL MONDO

Questa, nella sua traccia più generale, è l'*episteme* del XVI secolo. Questa configurazione porta con sé un certo numero di conseguenze.

Anzitutto il carattere insieme pletorico e decisamente povero di questo sapere. Pletorico in quanto illimitato. La somiglianza non dimora mai stabile in se stessa; resta fissata soltanto se rinvia ad un'altra similitudine, che a sua volta ne richiede di nuove di modo che ogni somiglianza ha valore solo in virtù dell'accumulazione di tutte le altre, e il mondo intero deve essere percorso perché la più tenue delle analogie sia giustificata e appaia infine certa. Si tratta quindi d'un sapere che potrà, che dovrà procedere per accumulo infinito di conferme vicendevolmente implicantisi. Di conseguenza, fin dalle sue fondamenta, questo sapere sarà sabbioso. La sola forma di nesso possibile tra gli elementi del sapere è l'addizione. Donde quelle immense colonne, e la loro monotonia. Ponendo la somiglianza come vincolo tra il segno e ciò che esso indica (la somiglianza che è a un tempo terza potenza e potere unico dal momento che abita il segno non diversamente dal contenuto), il sapere del XVI secolo si è condannato a non conoscere mai altro che l'identico, ma a non conoscerlo che al termine mai raggiunto di un percorso senza fine.

È qui che funziona la categoria, fin troppo illustre, del microcosmo. Questa vecchia nozione è stata senza dubbio rianimata, attraverso il Medioevo e fin dagli inizi del Rinascimento, da una certa tradizione neoplatonica. Ma ha finito con lo svolgere nel XVI secolo una funzione fondamentale nel sapere. Poco importa che sia o meno, come si diceva un tempo, visione del mondo o *Weltanschauung*. Di fatto, adempie ad una o piuttosto a due funzioni assai precise nella configurazione epistemologica dell'epoca. In quanto *categoria di pensiero*, applica a tutti i campi della natura il gioco delle somiglianze raddoppiate; garantisce all'investigazione che ogni cosa troverà, su una scala più grande, il proprio specchio e la propria cauzione macrocosmica; afferma di rimando che l'ordine visibile delle sfere più alte si specchierà nella profondità più cupa della terra. Ma intesa come *configurazione generale* della natura, pone limiti reali e per così dire tangibili al percorso infaticato delle similitudini che si danno il cambio. Indica che esiste un grande mondo e che il suo perimetro traccia il limite di tutte le cose create; che all'altro estremo esiste una creatura di privilegio che riproduce, nelle proprie ridotte dimensioni, l'ordine immenso del cielo, degli astri, dei monti, dei fiumi e delle tempeste; e che è entro i limiti effettivi di tale analogia costitutiva che si dispiega il gioco delle somiglianze. In virtù di questo fatto stesso, la distanza dal microcosmo al macrocosmo può essere immensa quanto si vuole, ma non è infinita; per quanto numerosi siano gli esseri che in essa soggiornano, a rigore sarebbe possibile contarli; quindi le similitudini le quali, in forza del gioco dei segni da esse richiesto, poggiano sempre le une sulle altre, non rischiano più di dileguarsi all'infinito. Esse dispongono, per sostenersi e potenziarsi, di un campo perfettamente chiuso. La natura, in quanto gioco di segni e di somiglianze, si chiude su se medesima in

rispondenza della figura duplicata del cosmo. Occorre pertanto guardarsi dall'invertire i rapporti. Senza alcun dubbio l'idea del microcosmo è, come si dice, "importante" nel XVI secolo; fra tutte le formulazioni che una indagine potrebbe elencare, sarebbe probabilmente una delle più frequenti. Ma non è nostro intento compiere in questa sede uno studio d'opinioni, che solo un'analisi statistica del materiale scritto permetterebbe di condurre. Se invece il sapere del secolo XVI viene interrogato al suo livello archeologico - cioè in quello che lo ha reso possibile - i rapporti tra microcosmo e macrocosmo appaiono come semplice effetto di superficie. La ricerca di tutte le analogie del mondo non venne intrapresa per il fatto che si credeva a tali rapporti. Al centro del sapere esisteva invece una necessità: occorre accordare l'infinita ricchezza d'una somiglianza introdotta come terzo elemento fra i segni e il loro senso, alla monotonia, la quale imponeva il medesimo profilo della somiglianza al significante e a ciò che esso designava. In una episteme in cui segni e similitudini si avvolgevano reciprocamente secondo una voluta che non aveva termine, era pur necessario che nel rapporto tra microcosmo e macrocosmo venisse concepita la garanzia di tale sapere e il termine del suo diffondersi.

In forza della stessa necessità, questo sapere doveva accogliere a un tempo e sul medesimo piano magia ed erudizione. Le conoscenze del XVI secolo ci appaiono costituite da un miscuglio instabile di sapere razionale, di nozioni derivate da pratiche della magia, e da tutto un retaggio culturale di cui la riscoperta dei testi antichi aveva moltiplicato i poteri d'autorità.

Così concepita, la scienza dell'epoca appare dotata di una struttura debole; non sarebbe che il luogo liberale d'un confronto tra la fedeltà agli Antichi, il gusto del meraviglioso, e un'attenzione già desta alla sovrana razionalità nella quale ci riconosciamo.

E questa epoca tribolata si rifletterebbe entro lo specchio di ogni opera e di ogni mente divisa... In realtà il sapere del XVI secolo non soffre d'una insufficienza di struttura. Abbiamo anzi veduto quanto meticolose siano le configurazioni che ne definiscono lo spazio. È questo rigore che impone il rapporto con magia ed erudizione - non già contenuti accettati, ma forme necessarie. Il mondo è coperto di segni che occorre decifrare e questi segni, rivelatori di somiglianza e affinità, non sono essi stessi che forme della similitudine. Conoscere sarà dunque interpretare: procedere dal segno visibile a ciò che attraverso esso viene detto, e che resterebbe, senza di esso, parola muta, assopita nelle cose. « Noialtri uomini scopriamo ciò che è nascosto nelle montagne per mezzo di segni e di corrispondenze esteriori; ed è così che troviamo tutte le proprietà delle erbe e tutto ciò che è nelle pietre. Nulla esiste nel profondo dei mari, nulla nelle altezze del firmamento che l'uomo sia incapace di scoprire. Non vi è montagna che sia sufficientemente vasta per nascondere allo sguardo dell'uomo quello che essa contiene; e appunto ciò gli è rivelato da segni corrispondenti ¹. » La divinazione non è una forma concorrente della conoscenza; fa tutt'uno con la conoscenza stessa. Ora, i segni che vengono interpretati indicano il nascosto solo nella misura in cui gli somigliano; e non si agirà sui contrassegni senza operare, a un tempo, su ciò che, da questi, è segretamente indicato. È questa la ragione per la quale le piante che rappresentano la testa, o gli occhi, o il cuore, o il fegato avranno efficacia su un organo; è per questo che le bestie medesime saranno sensibili ai segni che le designano. « Dimmi dunque » domanda

Parcelso « perché il serpente in Helvezia, Algoria, Suedia capisce le parole greche *Osy, Asya, Osy...* In quali accademie le hanno imparate, se, appena udita la parola, voltano tosto la loro coda, per non udirla di nuovo? Appena hanno udito la parola, nonostante la loro natura e la loro indole, restano immobili e non avvelenano alcuno con la loro ferita velenosa. » Non si dica che si tratta in tal caso del solo effetto del suono delle parole pronunciate: « Se scrivi, in tempo favorevole, queste sole parole su una velina, una pergamena, della carta, e le imponi al serpente, questo non resterà meno immobile che se tu le avessi articolate ad alta voce ». Il progetto delle “Magie naturali”, che occupa vasto spazio alla fine del XVI secolo e si inoltra anche più tardi fin nel cuore del XVIII, non è un effetto residuo nella coscienza europea; è stato risuscitato come è detto espressamente da Campanella², e per ragioni contemporanee: perché la configurazione fondamentale del sapere rimandava gli uni agli altri i contrassegni e le similitudini. La forma magica era inerente al modo di conoscere.

Lo stesso si dica dell'erudizione: nel tesoro che l'Antichità ci ha trasmesso, il linguaggio ha infatti il valore di segno delle cose. Non esiste differenza tra i contrassegni visibili da Dio depositi sulla superficie della terra, per farcene conoscere gli interni segreti, e le parole leggibili che la Scrittura, o i saggi dell'Antichità, rischiarati da una luce divina, hanno depositato nei libri che la tradizione ha salvato. Il rapporto con i testi è di natura identica al rapporto con le cose; in entrambi i casi, se ne ricavano solo segni. Ma Dio, al fine di esercitare la nostra saggezza, non ha seminato la natura che di figure da decifrare (ed è in questo senso che la conoscenza deve essere *divinatio*), mentre gli Antichi hanno già fornito interpretazioni che noi dobbiamo soltanto cogliere. Che dovremmo limitarci a cogliere, se non fosse necessario apprenderne la lingua, leggerne i testi, comprendere ciò che hanno detto. Il retaggio dell'Antichità è analogo alla natura stessa, un vasto spazio da interpretare; nei due casi occorre ricavare certi segni e a poco a poco farli parlare. In altri termini, *Divinatio* ed *Eruditio* sono una stessa ermeneutica. Ma questa si sviluppa, in rispondenza a figure simili, su due livelli diversi: la prima procede dal segno muto alla cosa stessa (e fa parlare la natura); l'altra dal grafismo immobile alla luminosa parola (restituisce vita ai linguaggi assopiti). Ma al modo stesso in cui i segni naturali sono legati a ciò che indicano dal rapporto profondo della somiglianza, il discorso degli Antichi riproduce fedelmente ciò che enuncia; se per noi ha il valore d'un segno prezioso, è perché, dal fondo del suo essere, e in virtù della luce che non ha smesso di traversarlo dalla nascita, è accordato alle cose stesse, ne costituisce lo specchio e l'emulazione; sta alla verità eterna nel medesimo rapporto in cui i segni stanno ai segreti della natura (costituisce, di questa parola, il contrassegno da decifrare); ha, con le cose che svela, un'affinità atemporale. Vano, pertanto chiederne il titolo d'autorità; è un tesoro di segni legati per similitudine a ciò che possono designare. L'unica differenza sta nel fatto che si tratta d'un tesoro al secondo grado, che rinvia alle notazioni della natura, le quali, dal canto proprio, oscuramente indicano l'oro sottile delle cose medesime. La verità di tutti questi segni - sia che traversino la natura, sia che ordinatamente si dispongano su pergamene e in biblioteche - è ovunque la stessa: arcaica quanto l'istituzione di Dio.

Tra segni e parole non corre la differenza che esiste tra osservazione e autorità accettata, o tra il verificabile e la tradizione. C'è ovunque lo stesso gioco, quello del segno e del simile, ed è per questo che la natura

e il verbo possono intersecarsi all'infinito, costituendo per chi sa leggere come un gran testo unico.

4. LA SCRITTURA DELLE COSE

Durante il XVI secolo il linguaggio reale non è un insieme di segni indipendenti, uniforme e liscio in cui le cose verrebbero a riflettersi come entro uno specchio per enunciarvi l'una dopo l'altra la loro verità singola. Costituisce piuttosto cosa opaca, misteriosa, chiusa su se medesima, massa frammentata e enigmatica su tutti i suoi punti, mescolata qua o là alle figure del mondo e in esse confusa: tanto che, tutte insieme, queste formano un reticolo di contrassegni in cui ciascuna può svolgere, e di fatto svolge, in riferimento a tutte le altre, la funzione di contenuto o di segno, di segreto o d'indicazione. Nel suo essere grezzo e storico durante il XVI secolo il linguaggio non è un sistema arbitrario; è depositato nel mondo e nello stesso tempo ne fa parte poiché le cose stesse celano e manifestano il loro enigma sotto forma di linguaggio, e perché le parole si propongono agli uomini come cose da decifrare. La grande metafora del libro che viene aperto, compilato, e letto per conoscere la natura non costituisce che il rovescio visibile d'un'ulteriore traslazione, assai più profonda, la quale costringe il linguaggio a risiedere dalla parte del mondo, tra le piante, le erbe, le pietre e gli animali.

Il linguaggio appartiene alla grande distribuzione delle similitudini e delle segnature. Richiede pertanto di essere studiato non diversamente da una cosa della natura. I suoi elementi hanno, come gli animali, le piante o le stelle, le loro leggi d'affinità e di convenienza, le loro analogie obbligate. Ramus divideva la sua grammatica in due parti. La prima era dedicata all'etimologia, il che non significa che vi si cercasse il senso originario delle parole, ma piuttosto le "proprietà" intrinseche delle lettere, delle sillabe, infine delle parole intere. La seconda parte trattava della sintassi: l'intento era quello di insegnare « l'edificazione delle parole tra esse per mezzo delle loro proprietà », e consisteva « quasi unicamente in convenienza e mutua comunione con le proprietà, come del nome con il nome o con il verbo, dell'avverbio con tutte le parole cui è unito, della congiunzione entro l'ordine delle cose congiunte »¹. Il linguaggio non è ciò che è per il fatto di avere un senso; il suo contenuto rappresentativo, che avrà tanta importanza per i grammatici dei secoli XVII e XVIII da servire come filo conduttore alle loro analisi, non ha qui alcuna funzione da svolgere. Le parole riuniscono sillabe e le sillabe lettere essendovi, depositate in queste, virtù che le accostano e le separano, nel modo identico in cui nel mondo i segni si contrappongono o si attirano a vicenda. Lo studio della grammatica poggia, nel XVI secolo, sulla stessa disposizione epistemologica della scienza della natura o delle discipline esoteriche. Uniche differenze: vi è una sola natura, laddove i linguaggi sono molteplici; e nell'esoterismo le proprietà delle parole, delle sillabe e delle lettere vengono scoperte da un altro discorso, il quale resta segreto, laddove nella grammatica sono le parole e le frasi quotidiane ad enunciare di per sé le loro proprietà. Il linguaggio è a metà strada tra le figure visibili della natura e le convenienze segrete dei discorsi esoterici. Si tratta di una natura frammentata, scissa contro se stessa ed alterata, che ha smarrito la propria trasparenza prima; è un segreto, il quale porta in sé, ma alla superficie, i segni decifrabili di ciò che intende

dire. È a un tempo rivelazione sepolta e rivelazione che gradualmente si offre in una luminosità ascendente.

Nella sua forma originaria quando fu dato agli uomini da Dio stesso, il linguaggio era un segno delle cose assolutamente certo e trasparente poiché assomigliava ad esse. I nomi erano deposti su ciò che indicavano, come la forza è scritta nel corpo del leone, la regalità nello sguardo dell'aquila, come l'influsso dei pianeti è stampato sulla fronte degli uomini: mediante la forma della similitudine. Tale trasparenza fu distrutta a Babele per castigo degli uomini. Le lingue furono separate le une dalle altre e rese incompatibili solo nella misura in cui venne anzitutto cancellata la somiglianza alle cose, la quale aveva costituito l'originaria ragione d'essere del linguaggio. Tutte le lingue che conosciamo non vengono da noi parlate che sullo sfondo di tale similitudine smarrita e nello spazio da essa lasciato vuoto. Soltanto una lingua ne serba la memoria, poiché essa deriva direttamente da questo vocabolario primo attualmente caduto in oblio; Dio non ha infatti voluto che il castigo di Babele svanisse dal ricordo degli uomini; questa lingua ha infatti dovuto servire a narrare l'antica alleanza di Dio con il suo popolo; è in questa lingua infine che Dio si è rivolto a quelli che Lo ascoltavano. L'ebraico contiene pertanto, alla stregua di vestigia, i calchi della nominazione prima. E le parole che Adamo aveva pronunciato imponendole agli animali sono, per lo meno in parte, sopravvissute portando via racchiuse nel loro spessore, come un frammento di tacito sapere, le proprietà immobili degli esseri: « Così la cicogna, tanto lodata a causa della carità verso il padre e la madre, è chiamata in ebraico *Sciasida*, vale a dire bonaria, caritatevole, dotata di pietà... il cavallo chiamato *Sus* è ritenuto derivare dal verbo *Hasas*, a meno che piuttosto non sia questo verbo che ne deriva, il significato del quale è elevarsi, poiché fra tutti gli animali a quattro zampe cotesto è fiero e valoroso, come Giobbe lo descrive nel capitolo 39¹ ». Ma anche questi non sono che monumenti frammentari; le altre lingue hanno perduto queste similitudini radicali, che il solo ebraico serba al fine di mostrare che è stato un tempo la lingua comune a Dio, ad Adamo e agli animali della prima terra.

Ma se il linguaggio non somiglia più immediatamente alle cose che nomina, non è per questo separato dal mondo; continua, sotto forma diversa, ad essere il luogo delle rivelazioni e ad appartenere allo spazio in cui la verità, a un tempo, si manifesta e si enuncia. Indubbiamente non è più la natura nella sua visibilità d'origine, ma non è nemmeno uno strumento misterioso del quale alcuni solamente, privilegiati, conoscerebbero i poteri. È piuttosto la figura d'un mondo in via di redimersi e che si pone finalmente all'ascolto della vera parola. Per questo Dio ha voluto che il latino, lingua della Sua Chiesa, si diffondesse su tutto il globo terrestre. Per questo tutte le lingue del mondo, nelle forme in cui hanno potuto essere conosciute in grazia di tale conquista, costituiscono, unite, l'immagine della verità. Lo spazio in cui esse si dispiegano e il loro intricarsi liberano il segno del mondo redento proprio come la disposizione dei primi nomi somigliava alle cose da Dio poste al servizio di Adamo. Claude Duret fa notare che gli Ebrei, i Cananei, i Samaritani, i Caldei, i Siriani, gli Egiziani, i Punici, i Cartaginesi, gli Arabi, i Saraceni, i Turchi, i Mori, i Persiani, i Tartari, scrivono da destra a sinistra, seguendo così « il corso e moto giornaliero del primo cielo, che è molto perfetto, stando all'opinione del grande Aristotile, in quanto vicino all'unità »; i Greci, i Georgianiani, i Maroniti, i Giacobiti, i Coftiti, gli Zerviani, i Poznaniani, e naturalmente i Latini e

tutti gli Europei scrivono da sinistra a destra, adeguandosi al « corso e moto del secondo cielo, che è l'insieme dei sette pianeti » ; gli Indiani, i Cataini, i Cinesi, i Giapponesi, scrivono dall'alto in basso, conformemente all'« ordine della natura, la quale ha dato agli uomini la testa alta e i piedi bassi » ; in senso opposto ai suddetti, i Messicani scrivono tanto dal basso in alto, quanto in « linee spirali, analoghe a quelle che fa il sole in virtù del suo corso annuo sullo Zodiaco ». E così « per mezzo di questi cinque diversi modi di scrivere, i segreti e i misteri dell'incontro fra il mondo e la forma della croce, unione della rotondità celeste e terrestre, sono adeguatamente denotati e espressi ¹ ». Le lingue stanno col mondo in un rapporto di analogia più che di significazione; o piuttosto il loro valore di segno e la loro funzione di raddoppiamento si sovrappongono; dicono il cielo e la terra di cui sono l'immagine; riproducono nella loro più materiale architettura la croce di cui annunciano l'avvento, quell'avvento che viene a sua volta stabilito attraverso la Scrittura e la Parola. C'è nel linguaggio una funzione simbolica: ma dopo il disastro di Babele non deve più essere cercata - fatte rarissime eccezioni² - nelle parole stesse, ma piuttosto nell'esistere medesimo del linguaggio, nel suo rapporto totale con la totalità del mondo, nell'incontro del suo spazio con i luoghi e le figure del cosmo.

Donde la forma del progetto enciclopedico, quale affiora sul finire del XVI secolo o nei primi anni del successivo: non tanto riflettere nell'elemento neutro del linguaggio ciò che si sa - l'uso dell'alfabeto come ordine enciclopedico arbitrario ma efficace farà la sua comparsa solo nella seconda metà del XVIII secolo³ - ma ricostituire, attraverso il concatenamento delle parole e la loro disposizione nello spazio, l'ordine stesso del mondo. È questo il progetto che troviamo in Grégoire nel *Syntaxeon artis mirabilis* (1610), in Alstedius con la sua *Encyclopaedia* (1630); o ancora in quel Christophe de Savigny (*Tableau de tous les arts libéraux*) che giunge a spazializzare le conoscenze secondo la forma cosmica, immobile e perfetta, del cerchio, e a un tempo secondo quella, sublunare, peritura, multipla e scissa dell'albero; lo si trova anche in La Croix de Maine il quale immagina uno spazio simultaneamente, d'Enciclopedia e di Biblioteca, tale da consentire di disporre i testi scritti secondo le figure della vicinanza, della parentela, dell'analogia e della subordinazione prescritte dal mondo medesimo⁴. Ad ogni modo un simile intreccio del linguaggio e delle cose, entro uno spazio considerato comune, presuppone un privilegio assoluto della scrittura.

Tale privilegio ha dominato tutto il Rinascimento e ha costituito senza dubbio uno dei grandi eventi della cultura occidentale. La stampa, l'arrivo in Europa dei manoscritti orientali, la comparsa d'una letteratura che non era più fatta per la voce o la rappresentazione né ordinata da esse, il privilegio accordato all'interpretazione dei testi religiosi piuttosto che alla tradizione e al magistero della chiesa, tutto questo testimonia, senza che possano sceverarsene gli effetti dalle cause, del posto fondamentale preso, in Occidente, dalla Scrittura. Il linguaggio ha ormai come natura prima la qualità d'essere scritto. I suoni della voce non ne formano che la traduzione transitoria e precaria. Ciò che Dio ha deposto nel mondo sono parole scritte; Adamo, nell'imporre i primi nomi alle bestie, non ha fatto che leggere tali segni visibili e silenziosi; la Legge è stata affidata a Tavole, non alla memoria degli uomini; e la vera Parola deve essere ritrovata in un libro. Vigenère e Duret⁵ dicevano entrambi - e in termini all'incirca identici - che lo scritto aveva sempre preceduto il parlato, sicuramente nella natura, probabilmente anche nel sapere degli uomini. Potrebbe anche darsi che

prima di Babele, prima del Diluvio, fosse esistita una scrittura composta dai segni stessi della natura, di modo che tali caratteri avrebbero avuto potere di agire direttamente sulle cose, di attirarle o respingerle, di figurarne le proprietà, le virtù, i segreti. Scrittura primitivamente naturale, di cui forse alcuni saperi esoterici, in primo luogo la Cabala, hanno conservato la memoria dispersa e tentano di recuperare i poteri da lungo tempo assopiti. Nel corso del XVI secolo l'esoterismo è un fenomeno di scrittura, non di parola. Questa è ad ogni modo spogliata dei suoi poteri; non è, dicono Vigenère e Duret, che la parte femmina del linguaggio, quasi il suo intelletto passivo; quanto alla Scrittura, è l'intelletto agente, il « principio maschile » del linguaggio. Essa sola detiene la verità. Questo primato dello scritto spiega la presenza gemella di due forme che sono indissociabili nel sapere del XVI secolo nonostante la loro contrapposizione apparente. Si tratta anzitutto della indistinzione tra ciò che è veduto e ciò che è letto, tra l'osservato e il riferito, della costituzione quindi d'una falda unica e liscia sulla quale sguardo e linguaggio si intersecano all'infinito; si tratta anche, inversamente, dell'immediata dissociazione di ogni linguaggio, sdoppiato, senza mai alcun termine assegnabile, dalla ripetizione ostinata del commento.

Buffon si stupirà un giorno del fatto che in un naturalista come Aldrovandi possa essere trovata una mescolanza inestricabile di descrizioni esatte, di citazioni riferite, di favole senza critica, di osservazioni vertenti indiscriminatamente sull'anatomia, i blasoni, l'habitat, i valori mitologici d'un animale, gli usi che possono farsene in medicina o in magia. Di fatto, se riandiamo alla *Historia serpentum et draconum*, vediamo che il capitolo « Del Serpente in genere » si svolge in base alle rubriche seguenti: equivoco (vale a dire i sensi diversi della parola *serpente*), sinonimi ed etimologie, differenze, forma e descrizione, anatomia, natura e costumi, temperamento, coito e generazione, voce, movimenti, luoghi, cibo, fisionomia, antipatia, simpatia, modi di cattura, morte e ferite ad opera del serpente, modi e segni dell'avvelenamento, rimedi, epiteti, denominazioni, prodigi e presagi, mostri, mitologia, dèi cui è consacrato, apologhi, allegorie e misteri, geroglifici, emblemi e simboli, adagi, monete, miracoli, enigmi, motti, segni araldici, fatti storici, sogni, simulacri e statue, usi nel cibo, usi nella medicina, usi diversi. E Buffon commenta: « Si giudichi in base a ciò quale porzione di storia naturale può essere trovata in tutta questa farragine di scrittura. Tutto ciò non è descrizione, ma leggenda ». Di fatto, per Aldrovandi e i suoi contemporanei, tutto ciò è *Legenda*, cose da leggere. Ma il motivo non è da cercarsi nella preferenza accordata all'autorità degli uomini piuttosto che all'esattezza d'uno sguardo non prevenuto; risiede nel fatto che la natura è in sé un tessuto ininterrotto di parole e segni, di narrazioni e caratteri, di discorsi e forme. Quando deve essere fatta la *storia* d'un animale, la scelta tra il mestiere del naturalista e quello del compilatore si rivela vana e impossibile: occorre raccogliere entro una sola e medesima forma del sapere tutto ciò che è stato *veduto* e *ascoltato*, tutto ciò che è stato *raccontato* dalla natura o dagli uomini, dal linguaggio del mondo, delle tradizioni o dei poeti. Conoscere una bestia o una pianta o una cosa qualunque della terra, equivale a recuperare l'intero denso strato di segni che in queste o su queste hanno potuto essere depositati; equivale a ritrovare altresì tutte le costellazioni di forma in cui essi assumono valore di blasone. Aldrovandi era un osservatore né migliore né peggiore di Buffon; non era più credulo di lui, né meno legato alla fedeltà dello sguardo o alla

razionalità delle cose. Semplicemente il suo sguardo non era racciordato alle cose attraverso lo stesso sistema, né attraverso la stessa disposizione dell'*episteme*. Aldrovandi, per quanto lo concerneva, contemplava meticolosamente una natura che era, da cima a fondo, scritta.

Sapere consiste dunque nel riferire linguaggio a linguaggio. Nel restituire la grande distesa uniforme delle parole e delle cose. Nel far parlare tutto. Cioè nel far nascere al di sopra di tutti i segni, il discorso secondo del commento. Ciò che caratterizza il conoscere non è né il vedere né il dimostrare, ma l'interpretare. Commento della Scrittura, commento degli Antichi, commento di ciò che hanno riferito i viaggiatori, commento delle leggende e delle favole: non si chiede, a ogni discorso da interpretare, un diritto ad enunciare la verità; non gli si chiede che la possibilità di parlarne. Il linguaggio ha in se medesimo il suo principio interno di proliferazione. « Vi è più da fare nell'interpretare le interpretazioni che nell'interpretare le cose; e vi sono più libri sui libri che su ogni altro argomento; non facciamo altro che criticarci a vicenda... » Non si tratta qui del verbale di fallimento d'una cultura sepolta sotto i propri monumenti; ma della definizione dell'inevitabile rapporto che il linguaggio del XVI secolo stabiliva con se stesso. Da un lato, tale rapporto consente un incresparsi all'infinito del linguaggio, il quale non cessa di svilupparsi, di recuperarsi, e di accavallare le sue forme successive. Per la prima volta forse nella cultura occidentale si scopre la dimensione assolutamente aperta d'un linguaggio che non può più arrestarsi, dato che, non essendo mai racchiuso in una parola definitiva, enuncerà la propria verità solo in un discorso futuro, interamente volto a dire ciò che avrà detto; questo discorso stesso tuttavia non detiene il potere di sostare in sé, e ciò che dice, viene da esso racchiuso come una promessa affidata in lascito a un altro discorso ancora... Il compito del commento non può essere mai, per definizione, portato a termine. Eppure il commento è interamente orientato verso la parte enigmatica, mormorata, che si nasconde nel linguaggio commentato: fa nascere al di sotto del discorso esistente un altro discorso, più fondamentale e quasi « più primo », che è suo compito restituire. C'è commento solo se, al di sotto del linguaggio che viene letto e decifrato, scorre la sovranità d'un Testo primitivo. Testo che, nel fondare il commento, promette ad esso in premio la propria scoperta finale. Sicché la proliferazione necessaria dell'esegesi è misurata, idealmente conchiusa, e tuttavia incessantemente animata, da tale regno silenzioso. Il linguaggio del XVI secolo - inteso non come un episodio nella storia della lingua, ma come esperienza globale di cultura - si è trovato indubbiamente preso in questo gioco, nell'interstizio fra il Testo primo e l'infinito dell'Interpretazione. Si parla sullo sfondo di una scrittura che fa tutt'uno col mondo; si parla all'infinito su di essa, e ciascuno dei suoi segni diviene a sua volta scrittura per nuovi discorsi; ma ogni discorso è rivolto a questa prima scrittura della quale promette e proroga a un tempo il ritorno.

È chiaro che l'esperienza del linguaggio appartiene al reticolo archeologico proprio alla conoscenza delle cose della natura. Conoscere queste significava reperire il sistema delle somiglianze che le rendevano prossime e solidali le une con le altre; ma le similitudini potevano essere rilevate solo quando un insieme di segni, alla superficie di esse, costituiva il testo d'una indicazione perentoria. I segni medesimi tuttavia non erano che un gioco di somiglianze e rinviavano al compito infinito, necessariamente incompleto, di conoscere il simile. Al modo

stesso il linguaggio, a meno di un rovesciamento, assegna a se medesimo il compito di restituire un discorso assolutamente primo; ma non può enunciarlo che accostandosi ad esso, cercando di dire al suo riguardo cose che gli somiglino, e facendo in tal modo nascere, infinitamente ripetute, le fedeltà contigue e simili dell'interpretazione. Il commento somiglia senza posa a ciò che esso commenta e che non può mai enunciare; proprio come la conoscenza della natura fornisce sempre nuovi segni alla somiglianza, dato che la somiglianza non può essere conosciuta attraverso se stessa e che i segni dal canto loro non possono differire dalle similitudini. E come questo infinito gioco della natura trova il proprio vincolo, la propria forma e la propria limitazione nel riferimento di microcosmo a macrocosmo, analogamente il compito infinito del commento è confortato dalla promessa d'un testo effettivamente scritto che l'interpretazione un giorno rivelerà nella sua compiutezza.

5. L'ESSERE DEL LINGUAGGIO

Dopo lo stoicismo, il sistema dei segni nel mondo occidentale era stato ternario, dato che in esso venivano riconosciuti il significante, il significato e la "congiuntura" (il *τύχανον*, in greco). A partire dal XVII secolo, in compenso, la disposizione dei segni diverrà binaria, definendosi, con Port-Royal, attraverso il legame di un significante con un significato. Nel corso del Rinascimento l'organizzazione è diversa, e assai più complessa. È ternaria, in quanto fa appello al dominio formale dei segni, al contenuto segnalato da essi, e alle similitudini che legano i segni alle cose designate; ma poiché la somiglianza costituisce tanto la forma dei segni quanto il loro contenuto, ecco che i tre distinti elementi di tale distribuzione si risolvono in una figura unica.

Tale disposizione, unitamente al gioco da essa autorizzato, si ritrova, ma rovesciata, nell'esperienza del linguaggio. Quest'ultimo infatti inizialmente esiste, nel suo essere grezzo e primitivo, sotto la forma semplice, materiale, d'una scrittura, d'uno stigma sulle cose, d'un marchio diffuso attraverso il mondo e che appartiene alle sue più incancellabili figure. In un certo senso, questo strato del linguaggio è unico e assoluto. Ma, subito dopo, esso fa nascere due altre forme di discorso che vengono ad affiancarlo: al di sopra di esso il commento, il quale ripropone in un nuovo discorso i segni raccolti, e al di sotto il testo in cui il commento presuppone una preminenza nascosta oltre i segni visibili a tutti. Donde tre livelli di linguaggio a partire dall'essere unico della scrittura. E proprio questo gioco complesso sarà destinato a sparire con la fine del Rinascimento. E in due modi: perché le figure che oscillavano continuamente fra uno e tre termini verranno fissate in una forma binaria che le renderà stabili; e perché il linguaggio, invece di esistere in quanto scrittura materiale delle cose, non troverà più il proprio spazio se non nel regime generale dei segni rappresentativi.

Tale nuova disposizione comporta il proporsi di un nuovo problema, fino a questo momento ignorato: ci si era infatti chiesti come riconoscere che un segno designava proprio ciò che da esso veniva significato; a partire dal XVII secolo ci si domanderà in qual modo un segno può essere legato a ciò che esso significa. Domanda cui l'età classica risponderà attraverso l'analisi della rappresentazione e alla quale il pensiero moderno risponderà attraverso l'analisi del senso e del significato. Ma proprio per questo il linguaggio non sarà altro che un

caso particolare della rappresentazione (per i classici) o del significato (per noi). La profonda inerenza reciproca di mondo e linguaggio si trova in tal modo disfatta. Il primato della scrittura è sospeso. Viene conseguentemente a mancare lo strato uniforme in cui s'intrecciavano senza tregua il *veduto* e il *letto*, il visibile e l'enunciabile. Cose e parole si separeranno. L'occhio sarà destinato a vedere, e a vedere soltanto; l'orecchio a solamente udire. Il discorso avrà bensì per compito di dire ciò che è, ma non sarà nulla più di ciò che dice.

Immensa riorganizzazione della cultura di cui il periodo classico è stato la prima tappa, la più importante forse, giacché proprio su di essa incombe la responsabilità della nuova disposizione nella quale siamo ancora sistemati - giacché proprio essa ci separa da una cultura in cui il significato dei segni non esisteva, assorbito com'era nella sovranità del Somigliante; ma in cui il loro essere, enigmatico, monotono, ostinato, primitivo, scintillava entro una dispersione infinita.

Più nulla nel nostro sapere o nel nostro modo di riflettere ci ricorda questo essere. Più nulla, salvo forse la letteratura - e anch'essa in una forma più allusiva e sgheмба che diretta. Possiamo in un certo senso dire che la "letteratura", nei modi in cui si è costituita e designata come tale sul limitare dell'età moderna, svela la riapparizione, là dove non lo si aspettava, dell'essere vivo del linguaggio. Nei secoli XVI e XVII l'esistenza propria del linguaggio, la sua antica solidità di cosa iscritta nel mondo erano dissolte nel funzionamento della rappresentazione; ogni linguaggio valeva in quanto discorso. L'arte del linguaggio era un modo di "accennare", di significare qualcosa e a un tempo di disporre dei segni attorno a questa cosa: un'arte quindi di nominare e poi, attraverso un raddoppiamento a un tempo dimostrativo e decorativo, di captare questo nome, di circoscriverlo e celarlo, di designarlo a sua volta mediante altri nomi che ne costituivano la presenza differita, il segno secondo, la figura, l'apparato retorico. Ora, lungo l'intero arco del secolo XIX e fino a noi ancora - da Hölderlin a Mallarmé a Antonin Artaud -, la letteratura è esistita nella sua autonomia, si è staccata da ogni altro linguaggio attraverso un taglio profondo soltanto costituendo una specie di "controdiscorso", e risalendo in tal guisa dalla funzione rappresentativa o significativa del linguaggio a quel suo esistere grezzo, obliato a partire dal XVI secolo.

Si ritiene aver raggiunto l'essenza stessa della letteratura non più interrogandola a livello di ciò che essa dice, ma entro la sua forma significante: non ci si distacca in tal modo dallo statuto classico del linguaggio. Nell'età moderna la letteratura è ciò che compensa (non ciò che conferma) il funzionamento significativo del linguaggio. Attraverso la letteratura l'essere del linguaggio brilla di nuovo ai limiti e al centro della cultura occidentale - poiché l'uno è, dal XVI secolo, ciò che è più estraneo all'altra; ma a partire dallo stesso XVI secolo l'essere del linguaggio è al centro di ciò che la letteratura ha recuperato. È per questo che la letteratura appare sempre più come ciò che deve essere pensato; ma anche, e per la stessa ragione, come ciò che non potrà in alcun modo essere pensato a partire da una teoria della significazione. Che la si analizzi dal lato del significato (di ciò che intende dire, delle sue "idee", di ciò che promette o verso cui impegna) o dal lato del significante (facendo ricorso a schemi ripresi dalla linguistica o dalla psicanalisi), poco importa: non si tratta che di un episodio. Nell'uno come nell'altro caso viene cercata esternamente al luogo in cui per la nostra cultura non ha cessato da un secolo e mezzo di nascere e imprimeri. Simili modi di deciframento dipendono da una situazione

classica del linguaggio - quella che ha dominato nel XVII secolo, allorché il regime dei segni divenne binario e il significato fu riflesso nella forma della rappresentazione; allora la letteratura consisteva effettivamente d'un significante e d'un significato e meritava di essere analizzata in tali termini. A partire dal XIX secolo la letteratura riporta alla luce il linguaggio nel suo essere: non quale tuttavia appariva ancora alla fine del Rinascimento. Non vi è più ora infatti quella parola prima, interamente iniziale, la quale fondava e circoscriveva il movimento infinito del discorso; il linguaggio è ormai destinato a proliferare senza origine né termine né promessa. È il percorso di tale spazio vano e fondamentale a tracciare di giorno in giorno il testo della letteratura.

III

Rappresentare

1. DON CHISCIOTTE

Con i loro giri e rigiri le avventure di Don Chisciotte tracciano il limite: in esse hanno termine i giochi antichi della somiglianza e dei segni; in esse già nuovi rapporti si stringono. Don Chisciotte non è l'uomo della stravaganza ma piuttosto il pellegrino meticoloso che fa tappa davanti a tutti i segni della similitudine. È l'eroe del Medesimo. Non riesce ad allontanarsi dalla familiare pianura che si stende attorno all'Analogo, proprio come non riesce ad allontanarsi dalla sua angusta provincia. Incessantemente la percorre, senza mai varcare le frontiere nette della differenza né raggiungere il cuore dell'identità. Egli stesso è fatto a somiglianza dei segni. Lungo grafismo magro come una lettera, eccolo emerso direttamente dallo sbadiglio dei libri. L'intero suo essere non è che linguaggio, testo, fogli stampati, storia già trascritta. È fatto di parole intersecate; è scrittura errante nel mondo in mezzo alla somiglianza delle cose. Non del tutto però: nella sua realtà di povero hidalgo può infatti divenire il cavaliere soltanto ascoltando da lontano l'epopea secolare che formula la Legge. Il libro è più il suo dovere che la sua esistenza. Senza posa deve consultarlo per sapere che fare e che dire e quali segni dare a se stesso e agli altri per mostrare che la sua natura è la stessa del testo dal quale è uscito. I romanzi di cavalleria hanno scritto una volta per tutte la prescrizione della sua avventura. E ogni episodio, ogni decisione, ogni impresa saranno segni del fatto che Don Chisciotte è realmente somigliante a tutti i segni da lui ricalcati.

Ma se vuole essere loro somigliante è perché deve dimostrarli, è perché ormai i segni (leggibili) non somigliano più agli esseri (visibili). Tutti quei testi scritti, tutti quei romanzi stravaganti sono appunto senza uguali: nessuno al mondo è mai stato ad essi somigliante; il loro linguaggio infinito resta in sospeso senza che alcuna similitudine arrivi mai a riempirlo; possono bruciare tutti e per intero, la figura del mondo non ne resterà cambiata. Somigliando ai testi di cui è il testimone, il rappresentante, l'analogo reale, Don Chisciotte deve fornire la dimostrazione e farsi portatore del segno indubitabile che dicono il vero, che sono il linguaggio del mondo. Gli tocca adempiere la promessa dei libri. È suo compito rifare l'epopea, ma in senso inverso: questa narrava (pretendeva narrare) gesta reali, promesse alla memoria; Don Chisciotte invece deve colmare con la realtà i segni, senza contenuto, della narrazione. La sua avventura sarà una decifrazione del mondo: un percorso minuzioso per rilevare sull'intera superficie della terra le figure che mostrano che i libri dicono il vero. La prodezza deve diventare prova: consiste non già nel trionfare realmente - è per questo che la vittoria è in fondo irrilevante - ma nel trasformare la realtà in segno. In segno attestante l'esatta conformità dei segni del linguaggio alle cose stesse. Don Chisciotte legge il mondo per dimostrare i libri. E

non fornisce a sé prove diverse dal luccichio delle somiglianze.

Tutto il suo cammino è una ricerca delle similitudini: le più tenui analogie vengono sollecitate come segni assopiti che occorre risvegliare perché riprendano a parlare. Le greggi, le fantesche, le locande ridiventano il linguaggio dei libri nella misura impercettibile in cui somigliano ai castelli, alle dame, agli eserciti. Somiglianza ogni volta delusa che trasforma la prova cercata in derisione e lascia per sempre vuota la parola dei libri. Ma la non-similitudine stessa ha il proprio modello da essa servilmente imitato: lo trova nella metamorfosi dei maghi. Per cui tutti gli indici della non-somiglianza, tutti i segni che mostrano che i testi scritti non dicono il vero, somigliano al gioco dell'incantesimo che introduce con l'astuzia la differenza nell'indubitabile della similitudine. E poiché questa magia è stata prevista e descritta nei libri, la differenza illusoria da essa introdotta non sarà mai altro che una somiglianza stregata. Un segno supplementare quindi del fatto che i segni somigliano alla verità.

Don Chisciotte traccia il negativo del mondo del Rinascimento; la scrittura ha cessato di essere la prosa del mondo; le somiglianze e i segni hanno sciolto la loro antica intesa; le similitudini deludono, inclinano alla visione e al delirio; le cose restano ostinatamente nella loro ironica identità: sono soltanto quello che sono; le parole vagano all'avventura, prive di contenuto, prive di somiglianza che le riempia; non contrassegnano più le cose; dormono tra le pagine dei libri in mezzo alla polvere. La magia, che consentiva la decifrazione del mondo scoprendo le somiglianze segrete sotto i segni, non serve più che a spiegare in termini di delirio perché le analogie sono sempre deluse. L'erudizione che leggeva come un testo unico la natura e i libri è rimandata alle sue chimere: deposti sulle ingiallite pagine dei volumi, i segni del linguaggio non hanno più come valore che la tenue finzione di ciò che rappresentano. La scrittura e le cose non si somigliano. Tra esse, *Don Chisciotte* vaga all'avventura.

Eppure il linguaggio non è divenuto del tutto impotente. Detiene ormai nuovi poteri, che gli sono propri. Nella seconda parte del romanzo *Don Chisciotte* incontra personaggi che hanno letto la prima parte del testo e che riconoscono in lui, uomo reale, l'eroe del libro. Il testo di Cervantes si ripiega su se medesimo, sprofonda nel proprio spessore, diventa per sé oggetto della propria narrazione. La prima parte delle avventure svolge nella seconda la funzione assunta all'inizio dai romanzi di cavalleria. *Don Chisciotte* deve essere fedele al libro che egli è realmente divenuto; ha il dovere di proteggerlo dagli errori, dalle contraffazioni, dalle contaminazioni apocriefe; deve aggiungere i dettagli omissi; deve serbare la sua verità. Ma, per quanto lo riguarda, questo libro non lo ha letto e non deve leggerlo, dal momento che lo è in carne ed ossa. Egli che, a furia di leggere libri, era divenuto un segno errante in un mondo che non lo riconosceva, eccolo divenuto, suo malgrado e senza saperlo, un libro che detiene la sua verità, annota esattamente tutto quello che egli ha fatto e detto e veduto e pensato, e che consente infine di riconoscerlo, tanto somiglia a tutti i segni la cui scia incancellabile esso ha lasciato dietro di sé. Tra la prima e la seconda parte del romanzo, nell'interstizio tra i due volumi, e in virtù del loro solo potere, *Don Chisciotte* ha acquistata la sua realtà. Realtà che deve solo al linguaggio e che resta tutta quanta interna alle parole. La realtà di *Don Chisciotte* non è nel rapporto tra parole e mondo, ma nella tenue e costante relazione che i segni verbali intrecciano da sé a sé. La finzione delusa delle epopee è divenuta il potere rappresentativo del

linguaggio. Le parole si sono chiuse sulla loro natura di segni.

Don Chisciotte è la prima delle opere moderne poiché in essa si vede la crudele ragione delle identità e delle differenze deridere all'infinito segni e similitudini, poiché il linguaggio, in essa, spezza la sua vecchia parentela con le cose, per entrare in quella sovranità solitaria da cui riapparirà, nel suo essere scosceso, solo dopo che è diventato letteratura; poiché la somiglianza entra così in un'età che per essa è quella dell'insensatezza e dell'immaginazione. Una volta attuata la separazione tra similitudine e segni, due esperienze possono costituirsi e due personaggi emergere e fronteggiarsi. Il pazzo, inteso non come malato, ma come "devianza" costituita e alimentata, come funzione culturale indispensabile, è divenuto, nell'esperienza occidentale, l'uomo delle somiglianze selvagge. Questo personaggio, nella forma in cui compare nei romanzi o nel teatro dell'età barocca, e in quella entro la quale si è istituzionalizzato a poco a poco fino alla psichiatria del XIX secolo, è colui che si è *alienato* nell'*analogia*. È lo sregolato burattinaio del Medesimo e dell'Altro; prende le cose per quelle che non sono e le persone le une per le altre; ignora gli amici, riconosce gli estranei; crede di smascherare e impone una maschera. Inverte tutti i valori e tutte le proporzioni, perché crede continuamente di decifrare dei segni: per lui gli orpelli fanno un re. Nella percezione culturale che si è avuta del pazzo fino alla fine del XVIII secolo, esso è il Differente solo nella misura in cui non conosce la Differenza; non vede ovunque che somiglianze e segni della somiglianza; tutti i segni per lui si somigliano e tutte le somiglianze valgono come segni. All'altro estremo dello spazio culturale, ma vicinissimo per la sua simmetria, il poeta è colui che, al di sotto delle differenze nominate e quotidianamente previste, ritrova le parentele sepolte delle cose, le loro similitudini disperse. Sotto i segni stabiliti, e loro malgrado, afferra un altro discorso, più profondo, che richiama il tempo in cui le parole scintillavano nella somiglianza universale delle cose: la Sovranità del Medesimo, così difficile da enunciare, cancella nel suo linguaggio la distinzione dei segni.

Di qui indubbiamente, nella cultura occidentale moderna, il fronteggiarsi della poesia e della follia. Ma non è più il vecchio tema platonico del delirio ispirato. È il segno d'una nuova esperienza del linguaggio e delle cose. Nei margini d'un sapere che separa gli esseri, i segni e le similitudini, e al fine di limitarne il potere, il pazzo si rende garante della funzione dell'*omosemantismo*: raccoglie tutti i segni e li colma d'una somiglianza che non cessa di proliferare. Il poeta garantisce la funzione contraria: assolve alla funzione *allegorica*; sotto il linguaggio dei segni e il gioco delle loro distinzioni ben ritagliate, si pone all'ascolto dell' "altro linguaggio", quello, senza parole né discorso, della somiglianza. Il poeta fa venire la similitudine fino ai segni che la dicono, il pazzo carica tutti i segni d'una somiglianza che finisce col cancellarli. Situati sull'orlo esterno della nostra cultura e vicinissimi alle sue divisioni essenziali, essi si trovano così, l'uno e l'altro, in quella "situazione al limite" - posizione marginale e profilo profondamente arcaico - in cui le loro parole incessantemente trovano il loro potere d'estraneità e la risorsa della loro contestazione. Fra loro si è schiuso lo spazio d'un sapere nel quale, in virtù di una rottura essenziale nel mondo dell'Occidente, non si avrà più da fare con similitudini, ma con identità e differenze.

2. L'ORDINE

Lo statuto delle discontinuità non è facile da stabilire per la storia in generale. Meno ancora indubbiamente per la storia del pensiero. Si vuole tracciare una divisione? Ogni limite è forse solo un taglio arbitrario entro un insieme continuamente mobile. Si vuole ritagliare un periodo? Ma abbiamo il diritto di fissare, in due punti del tempo, delle rotture simmetriche, al fine di far apparire tra esse un sistema continuo e unitario? Come spiegare allora che esso si costituisce per poi sparire e rovesciarsi? A quale regime potrebbero a un tempo obbedire la sua esistenza e la sua sparizione? Se ha in sé il proprio principio di coerenza, donde può giungere l'elemento estraneo suscettibile di ricusarlo? Come può un pensiero dileguarsi davanti a qualcosa che non sia se stesso? A che equivale in termini generali: non poter più pensare un pensiero? E inaugurare un pensiero nuovo?

Il discontinuo - il fatto che in pochi anni a volte una cultura cessa di pensare come aveva fatto fino allora e si mette a pensare altro e in altro modo - si affaccia indubbiamente su un'erosione dell'esterno, su quello spazio che è, per il pensiero, dall'altro lato, ma in cui tuttavia esso non ha cessato di pensare fin dall'origine. Al limite, il problema che si pone è quello dei rapporti tra pensiero e cultura: come mai il pensiero ha un luogo nello spazio del mondo, come mai esso vi trova una sorta di origine e non cessa, in entrambi i casi, di cominciare ogni volta da capo? Ma forse non è ancora il momento di porre il problema; occorre probabilmente attendere che l'archeologia del pensiero si sia maggiormente consolidata, che abbia meglio preso la misura di ciò che può descrivere direttamente e positivamente, che abbia definito i sistemi regolari e i concatenamenti interni ai quali si rivolge, prima di cominciare a circoscrivere interamente il pensiero e a interrogarlo nella direzione in cui sfugge a se stesso. Basti dunque per ora accogliere tali discontinuità nell'ordine empirico, evidente e oscuro, a un tempo, entro il quale si danno.

All'inizio del XVII secolo, nel periodo che a torto o a ragione viene chiamato barocco, il pensiero cessa di muoversi nell'elemento della somiglianza. La similitudine non è più la forma del sapere, ma piuttosto l'occasione dell'errore, il pericolo cui ci si espone allorché non si esamina il luogo mal rischiarato delle confusioni. « È un'abitudine frequente, » dice Cartesio nelle prime righe delle *Regulae* « quando vengono scoperte somiglianze tra due cose, anche sui punti in cui in realtà differiscono, attribuire all'una non meno che all'altra ciò che è stato riconosciuto vero di una soltanto delle due. » L'età del simile sta per chiudersi su se stessa. Dietro sé non lascia che giochi. Giochi i cui poteri magici traggono alimento dalla nuova parentela tra somiglianza e illusione; le chimere della similitudine prendono ovunque forma, ma si sa che sono chimere; è il tempo privilegiato del *trompe-l'oeil*, dell'illusione scenica, del teatro che si sdoppia e rappresenta un teatro, del *qui pro quo*, dei sogni e delle visioni; è il tempo dei sensi fallaci; è il tempo in cui metafore, paragoni, allegorie definiscono lo spazio poetico del linguaggio. E per ciò stesso, il sapere del XVI secolo lascia il ricordo deformato d'una conoscenza ibrida e senza regola in cui tutte le cose del mondo potevano trovarsi casualmente riunite a seconda delle esperienze, delle tradizioni o delle credulità. Le belle figure rigorose e vincolanti della similitudine stanno ormai per essere dimenticate.

E i segni che le contrassegnavano saranno presi per fantasticherie e fascini d'un sapere non ancora resosi responsabile.

Si trova già, in Bacone, una critica della somiglianza. Critica empirica,

che non concerne le relazioni d'ordine e parità fra le cose, ma i tipi di conoscenza e le forme d'illusione alle quali i primi possono soggiacere. Si tratta di una dottrina del *qui pro quo*. Le similitudini non vengono, da Bacone, dissipate con l'evidenza e le sue regole. Ne indica lo scintillare davanti agli occhi, lo svanire allo sguardo di chi ad esse si porta vicino, l'istantaneo ricomporsi un po' più in là. Sono *idoli*. Gli *idoli della caverna* e quelli del *teatro* ci fanno credere che le cose somiglino a ciò che abbiamo appreso e alle teorie *che* ci siamo formati; altri idoli ci fanno credere che le cose si somiglino fra loro. « La mente umana è naturalmente portata a supporre nelle cose più ordine e somiglianza di quanta ne trovi in effetti; e mentre la natura è piena d'eccezioni e differenze, la mente vede ovunque armonia, accordo e similitudine. Donde la finzione che tutti i corpi celesti descrivano, nel loro moto, cerchi perfetti: gli *idoli della tribù* sono di questo genere, finzioni spontanee della mente. Cui si aggiungono - effetti e talvolta cause - le confusioni del linguaggio: un solo e medesimo nome viene indifferentemente applicato a cose che non sono di uguale natura. Sono gli idoli del foro ¹. » Soltanto la prudenza della mente può dissiparli, purché essa rinunci alla sua fretta e leggerezza naturali per divenire "penetrante" e cogliere infine le differenze insite nella natura.

La critica cartesiana della somiglianza è di tipo diverso. Non si tratta più del pensiero del XVI secolo che s'interroga e comincia a disamorarsi delle più familiari tra le sue figure; quello di Cartesio è il pensiero classico che esclude la somiglianza come esperienza fondamentale e forma prima del sapere e in essa denuncia un groviglio confuso che occorre analizzare in termini d'identità e differenze, di misura e ordine. Cartesio rifiuta sì la somiglianza, ma ciò avviene non escludendo dal pensiero razionale l'atto di confronto, né cercando di limitarlo, ma al contrario universalizzandolo e conferendo ad esso, in tal modo, la sua forma più pura. È infatti attraverso il confronto che ritroviamo « la figura, l'estensione, il movimento e affini » - cioè le nature semplici - in tutti i soggetti in cui queste possono essere presenti. E d'altra parte, in una deduzione del tipo « ogni A è B, ogni B è C, quindi ogni A è C », è chiaro che il pensiero « confronta fra di loro il termine cercato e il termine dato, cioè A e C, a partire dal rapporto per cui l'uno e l'altro sono B ». Pertanto, se si trascura l'intuizione d'una cosa isolata, si può dire che ogni conoscenza « è ottenuta attraverso il confronto di due o più cose fra di loro ² ». Ora, non si dà vera conoscenza che mediante l'intuizione, cioè mediante un atto singolare dell'intelligenza pura e attenta, e mediante la deduzione, la quale connette le une alle altre le evidenze. In che modo il confronto, il quale è richiesto per quasi tutte le conoscenze e che per definizione non è un'evidenza isolata né una deduzione, può autorizzare un pensiero vero? « Quasi tutto il lavoro della ragione umana consiste indubbiamente nel rendere questa operazione possibile ¹. »

Esistono due forme di confronto, e ne esistono soltanto due: il confronto della misura e quello dell'ordine. Si possono misurare grandezze o molteplicità, cioè grandezze continue o discontinue; ma, nell'uno come nell'altro caso, l'operazione di misura presuppone che, contrariamente a quanto avviene per il computo il quale procede dagli elementi alla totalità, venga considerato dapprima il tutto, che sarà poi suddiviso in parti. Tale suddivisione mette capo a certe unità, di cui le une sono di convenzione o "di prestito" (per le grandezze continue), e le altre (per le molteplicità o grandezze discontinue) sono le unità dell'aritmetica. Confrontare due grandezze o due molteplicità richiede

ad ogni modo che all'analisi dell'una e dell'altra venga applicata un'unità comune. In tal modo il confronto effettuato attraverso la misura viene, in tutti i casi, ricondotto alle relazioni aritmetiche dell'uguaglianza e della disuguaglianza. La misura permette di analizzare il simile in base alla forma calcolabile dell'identità e della differenza².

Quanto all'ordine, esso si stabilisce senza riferimento a un'unità esterna: « Riconosco infatti qual è l'ordine tra A e B senza null'altro considerare che questi due termini estremi ». L'ordine delle cose non può essere conosciuto « isolatamente nella loro natura », ma scoprendo quella tra esse che è la più semplice, poi quella che, sotto questo aspetto, le è più vicina, al fine di poter necessariamente accedere, in base a questo principio, alle cose più complesse. Mentre il confronto attraverso la misura esigevo anzitutto una divisione, poi l'applicazione d'una unità comune, nel nostro caso confrontare e ordinare non costituiscono che una sola e medesima cosa: il confronto attraverso l'ordine è un atto semplice che permette di passare da un termine a un altro poi a un terzo eccetera, in forza di un movimento « assolutamente ininterrotto »³. In tal modo vengono determinate delle serie, in cui il termine primo è una natura la cui intuizione può essere ottenuta indipendentemente da qualsiasi altra; e in cui gli altri termini vengono stabiliti in base a differenze crescenti.

Questi sono dunque i due tipi di confronto: l'uno analizza in unità per stabilire rapporti d'uguaglianza e di disuguaglianza; l'altro fissa degli elementi, i più semplici che possano rinvenirsi, e dispone le differenze secondo i loro gradi meno pronunciati. Ma la misura delle grandezze e delle molteplicità può essere ricondotta all'istituzione d'un ordine; i valori dell'aritmetica sono sempre ordinabili in serie: la molteplicità delle unità può pertanto « disporsi in base a un ordine tale che la difficoltà, la quale era pertinente alla conoscenza della misura, finisca col dipendere dalla sola considerazione dell'ordine¹ ». Il metodo e il suo "progresso" consistono appunto in questo: ricondurre ogni misura (ogni determinazione in termini di uguaglianza, e l'uguaglianza) a una serializzazione la quale, partendo dal semplice, fa apparire le differenze come gradi di complessità. Il somigliante, dopo essersi analizzato in termini di unità e di rapporti d'uguaglianza o disuguaglianza, si analizza in termini di identità evidente e di differenze : *differenze* che possono essere pensate entro l'ordine delle *inferenze*. Quest'ordine o confronto generalizzato non si stabilisce tuttavia che sul fondamento della concatenazione nella conoscenza; il carattere assoluto che viene riconosciuto a ciò che è semplice non riguarda l'essere delle cose quanto piuttosto il modo in cui queste possono essere conosciute. Per cui una cosa può essere assoluta sotto un certo rapporto e relativa sotto altri²; l'ordine può essere, a un tempo, necessario e naturale (in rapporto al pensiero) e arbitrario (in rapporto alle cose), dal momento che una stessa cosa a seconda del modo in cui la si considera può essere collocata in un punto o in un altro dell'ordine.

Tutto ciò è stato di grande portata per il pensiero occidentale. Il somigliante che era stato, per molto tempo, una categoria fondamentale del sapere - insieme forma e contenuto della conoscenza - viene ad essere dissociato all'interno di un'analisi fatta in termini di identità e di differenza; inoltre, sia indirettamente per il tramite della misura, sia direttamente e quasi automaticamente, il confronto viene riferito all'ordine; infine il confronto non ha più come compito di rivelare l'ordinamento del mondo; esso si effettua secondo l'ordine del pensiero

e nel naturale procedere dal semplice al complesso. Tutta l'*episteme* della cultura occidentale viene in tal modo ad essere modificata nelle sue disposizioni fondamentali. Ed in particolare il campo empirico in cui l'uomo del XVI secolo vedeva ancora intrecciarsi le parentele, le somiglianze e le affinità e nel quale linguaggio e cose si intersecavano senza fine - tutto questo territorio immenso assumerà una configurazione nuova. Si può, se si vuole, designarla col nome di "razionalismo". Si può anche dire - per chi non ha in testa altro che qualche nozione prefabbricata, che il XVII secolo segna la scomparsa delle vecchie credenze superstiziose o magiche e l'entrata, infine, della natura nell'ordine scientifico. Ma sono le modificazioni che hanno alterato il sapere stesso che bisogna cogliere e tentare di restituire e proprio a quel livello arcaico che rende possibile le conoscenze e il modo di essere di ciò che si deve sapere.

Queste modificazioni possono riassumersi nel modo seguente. Anzitutto, sostituzione dell'analisi alla gerarchia analogica: durante il XVI secolo veniva anzitutto ammesso il sistema globale delle corrispondenze (la terra e il cielo, i pianeti e il volto, il microcosmo e il macrocosmo), ed ogni similitudine singola si disponeva all'interno di questo rapporto di totalità; d'ora in poi ogni somiglianza verrà sottoposta alla prova del confronto, cioè essa sarà accettata soltanto dopo aver trovato, attraverso la misura, o, più radicalmente, attraverso l'ordine, l'identità e la serie delle differenze l'unità comune. Inoltre, il gioco delle similitudini, anticamente, era infinito; era sempre possibile infatti scoprirne di nuove, e la sola limitazione era provocata dall'ordinamento delle cose, dalla finitudine d'un mondo bloccato tra il macrocosmo e il microcosmo. Ora una enumerazione completa si renderà possibile: sia sotto la forma d'uno scrutinio esauriente di tutti gli elementi che costituiscono l'insieme considerato; sia sotto la forma di una categorizzazione articolante nella sua totalità il campo studiato; sia infine sotto la forma di una analisi d'un certo numero di punti, in numero sufficiente, presi lungo tutta la serie. Il confronto può quindi conseguire una certezza perfetta: il vecchio sistema delle similitudini - mai concluso, anzi costantemente aperto a nuove eventualità - poteva sì divenire, per via di conferme successive, sempre più probabile; in effetti, non era mai certo. L'enumerazione completa e la possibilità di fissare in ogni punto il passaggio necessario al successivo permette una conoscenza assolutamente certa delle identità e delle differenze: « l'enumerazione soltanto può permetterci, qualunque sia il problema cui ci applichiamo, di formulare sempre su di esso un giudizio vero e certo ».

L'attività della mente - ed è questo il quarto punto - non consisterà più, ormai, nell'*avvicinare* le cose tra loro, nel mettersi alla ricerca di tutto ciò che in esse può rivelare una sorta di parentela, un richiamo o una natura segretamente condivisa, ma al contrario nel *discernere* : cioè nello stabilire le identità, e successivamente la necessità del passaggio a tutti i gradi progressivamente più lontani. In questo senso, il discernimento impone al confronto la ricerca prima e fondamentale della differenza: darsi attraverso l'intuizione una rappresentazione distinta delle cose, e cogliere chiaramente il passaggio necessario da un elemento della serie a quello che ad esso immediatamente segue. Infine, conseguenza ultima, dal momento che conoscere è discernere, la storia e la scienza verranno ad essere separate l'una dall'altra. Da un lato, vi sarà l'erudizione, la lettura degli autori, il gioco delle loro opinioni; quest'ultimo potrà avere, talvolta, valore d'indicazione, ma non tanto per l'accordo che vi si stabilisce quanto per il disaccordo: « nel caso di

un problema difficile è più verosimile che siano stati pochi e non molti a scoprire la verità al suo riguardo ». Di fronte a questa storia, e senza comune misura con essa, si ergono i giudizi certi che possiamo produrre mediante le intuizioni e la loro concatenazione. Essi, ed essi soltanto, costituiscono la scienza, e quando pure avessimo perfino « lento tutti i ragionamenti di Platone e di Aristotile... non avremmo appreso delle scienze, a quanto pare, ma della storia¹ ». A questo punto, il testo cessa di far parte dei segni e delle forme della verità; il linguaggio non è più una delle figure del mondo, né la segnatura imposta alle cose dal fondo dei tempi. La verità trova la sua manifestazione e il suo segno nella percezione evidente e distinta. Alle parole spetta ora *tradurla*, se possono, giacché non hanno più diritto a esserne lo stampo. Il linguaggio si ritira di tra gli esseri per entrare nella sua età di trasparenza e di neutralità.

È questo un fenomeno generale nella cultura nel XVII secolo, più generale della fortuna singolare del cartesianesimo.

Occorre infatti distinguere tre cose. Vi è stato da un lato il meccanicismo che per un periodo sostanzialmente assai breve (la seconda metà del XVII secolo appena) ha proposto un modello teorico a certi campi del sapere come la medicina o la fisiologia. Vi è stato anche uno sforzo, assai vario nelle sue forme, di matematizzazione dell'empirico ; costante e continuo per l'astronomia e per una parte della fisica, fu invece sporadico negli altri campi: a volte tentato realmente (come in Condorcet), a volte proposto come ideale universale e orizzonte della ricerca (come in Condillac o Destutt), a volte anche rifiutato nella sua stessa possibilità (in Buffon, ad esempio). Ma né questo sforzo né i tentativi del meccanicismo devono essere confusi con il rapporto che l'intero sapere classico, nella sua forma più generale, intrattiene con la *mathesis*, intesa come scienza universale della misura e dell'ordine. Sotto le parole vuote, oscuramente magiche, d' "influsso cartesiano" o di "modello newtoniano", gli storici delle idee hanno l'abitudine di mescolare queste tre cose e di definire il razionalismo classico a partire dalla tentazione di rendere meccanica e calcolabile la natura. Gli altri - i semiabili - si sforzano di scoprire sotto questo razionalismo il gioco di "forze contrarie" : quelle d'una natura e d'una vita che non si lasciano ridurre né all'algebra né alla fisica del movimento e che in tal modo serbano, nel cuore del classicismo, la risorsa del non razionalizzabile. Queste due forme d'analisi sono l'una non meno insufficiente dell'altra. Ciò che infatti è fondamentale, per l'*episteme* classica, non è né il successo o il fallimento del meccanicismo, né il diritto o l'impossibilità di matematizzare la natura, bensì un rapporto con la *mathesis* che resta, fino alla fine del XVIII secolo, costante e inalterato. Tale rapporto presenta due caratteri essenziali. Il primo è che le relazioni fra gli esseri verranno sì pensate nella forma dell'ordine e della misura, ma col fondamentale squilibrio che i problemi della misura possono sempre essere ricondotti a quelli dell'ordine. Di modo che il rapporto di ogni conoscenza con la *mathesis* si dà come la possibilità di stabilire fra le cose, anche se non misurabili, una successione ordinata. In questo senso l'*analisi* non tarderà ad assumere valore di metodo universale; e il progetto leibniziano d'istituire una matematica degli ordini qualitativi si situa proprio nel centro del pensiero classico; è intorno ad esso che quest'ultimo gravita nella sua totalità. Ma d'altra parte il rapporto con la *mathesis* in quanto scienza generale dell'ordine non significa un assorbimento del sapere nelle matematiche, né la fondazione in esse di ogni conoscenza

possibile; al contrario, in correlazione con la ricerca di una *mathesis*, si vede apparire un certo numero di campi empirici che finora non erano stati né formati né definiti. In nessuno di tali campi - o quasi - è possibile trovare traccia d'un meccanicismo o d'una matematizzazione; purtuttavia si sono tutti costituiti sullo sfondo di una scienza possibile dell'ordine. Se è vero che derivavano dall'*Analisi* in genere, il loro strumento particolare non era il *metodo algebrico* ma il *sistema dei segni*. Sono così apparse la grammatica generale, la storia naturale, l'analisi delle ricchezze, scienze dell'ordine nel campo delle parole, degli esseri e dei bisogni; e tutte queste empiricità, nuove all'epoca classica e coestensive alla sua durata (hanno come riferimenti cronologici Lancelot e Bopp, Ray e Cuvier, Petty e Ricardo, dei quali, i primi scrissero intorno al 1660, i secondi intorno agli anni 1800-1810), non hanno potuto costituirsi senza il rapporto che l'intera *episteme* della cultura occidentale ha intrattenuto allora con una scienza universale dell'ordine.

Questo riferimento all'*Ordine* è per l'età classica non meno essenziale di quanto fu per il Rinascimento il riferimento all'*Interpretazione*. E al modo stesso in cui l'interpretazione del XVI secolo, sovrapponendo una semiologia a un'ermeneutica, era essenzialmente una conoscenza della similitudine, la messa in ordine attraverso i segni costituisce tutti i saperi empirici come saperi dell'identità e della differenza. Il mondo, indefinito e chiuso, pieno e tautologico della somiglianza, viene a trovarsi dissociato e come aperto nel suo centro: su un orlo, si troveranno i segni divenuti strumenti dell'analisi, indici dell'identità e della differenza, principi dell'ordinamento, chiavi per una tassonomia; e sull'altro, la somiglianza empirica e mormorante delle cose, la similitudine sorda che al disotto del pensiero fornisce la materia infinita delle partizioni e delle distribuzioni. Da un lato, la teoria generale dei segni, delle divisioni e delle classificazioni; dall'altro il problema delle somiglianze immediate, del moto spontaneo dell'immaginazione, delle ripetizioni della natura. Fra i due, i nuovi saperi che trovano il loro spazio in questa distanza aperta.

3. LA RAPPRESENTAZIONE DEL SEGNO

Cos'è un segno nell'età classica? Poiché ciò che è cambiato nella prima metà del XVII secolo e per molto tempo - forse fino a noi -, è l'intero regime dei segni, le condizioni in base alle quali essi esercitano la loro strana funzione è ciò che, fra tante altre cose che si fanno o si vedono, li innalza all'improvviso al rango di segni; è il loro essere stesso. Alla soglia dell'età classica, il segno cessa di essere una figura del mondo; e cessa di essere legato a ciò che distingue mediante i vincoli solidi e segreti della somiglianza o dell'affinità.

Il classicismo lo definisce in base a tre variabili ¹. L'origine del nesso: un segno può essere naturale (come il riflesso in uno specchio designa ciò che riflette) o di convenzione (come una parola, per un gruppo di uomini, può significare un'idea). Il tipo del nesso: il segno può appartenere alla totalità che esso indica (come la buona cera fa parte della salute da essa manifestata) o esserne separato (come le figure dell'Antico Testamento sono i segni remoti dell'Incarnazione e del Riscatto). La certezza del nesso: un segno può essere costante al punto da provocare in noi la sicurezza della sua fedeltà (in questo senso la respirazione indica la vita); ma può anche essere soltanto probabile

(come il pallore nei riguardi della gravidanza). Nessuna di tali forme di nesso implica necessariamente la similitudine; neanche il segno naturale la richiede: gli urli sono i segni spontanei, ma non analoghi, della paura; o ancora, come dice Berkeley, le sensazioni visive sono segni del tatto instaurati da Dio, e tuttavia non gli assomigliano in alcun modo¹. Queste tre variabili si sostituiscono alla somiglianza nel definire l'efficacia del segno nel campo delle conoscenze empiriche.

1. Il segno, essendo sempre o certo o probabile, deve trovare il proprio spazio all'interno della conoscenza. È vero che nel corso del XVI secolo si riteneva che i segni fossero stati depositi sulle cose perché gli uomini potessero portare alla luce i segreti, la natura o le virtù di queste; ma tale scoperta non costituiva altro che la destinazione ultima dei segni, la giustificazione della loro presenza; ne era l'utilizzazione possibile, e indubbiamente la migliore; ma non avevano bisogno di essere conosciuti per esistere: anche se restavano silenziosi e se nessuno mai li scorgeva, non perdevano alcunché della loro consistenza. Non era la conoscenza, ma il linguaggio stesso delle cose ad instaurarli nella loro funzione significante. A partire dal XVII secolo, l'intero campo del segno si distribuisce tra il certo e il probabile: non potrebbero cioè più esistere segni sconosciuti, indici muti. Non già che gli uomini siano in possesso di tutti i segni possibili. Il fatto è che non esiste segno se non a partire dal momento in cui viene ad essere *conosciuta* la possibilità d'un rapporto di sostituzione fra due elementi già *conosciuti*. Il segno non attende silenziosamente l'arrivo di colui che può riconoscerlo: non si costituisce mai se non attraverso un atto di conoscenza.

In tal modo il sapere rompe la sua antica parentela con la *divinatio*. Questa presupponeva sempre dei segni che le fossero anteriori: di modo che la conoscenza si calava interamente nell'apertura d'un segno scoperto o affermato o segretamente trasmesso. Essa aveva per compito di rilevare un linguaggio anteriore distribuito da Dio nel mondo; in questo senso la *divinatio*, in virtù d'una implicazione essenziale, indovinava, e indovinava a partire dal *divino*. D'ora in poi è all'interno della conoscenza che il segno comincerà a significare: è in essa che attingerà la propria certezza o la propria probabilità. E se Dio utilizza ancora segni per parlarci attraverso la natura, Egli si serve della nostra conoscenza e dei legami che si stabiliscono fra le impressioni per instaurare nella nostra mente un rapporto di significazione. Tale è la funzione del sentimento in Malebranche o della sensazione in Berkeley: nel giudizio naturale, nel sentimento, nell'impressione visiva, nella percezione della terza dimensione, sono conoscenze immature, confuse, ma urgenti, inevitabili e costrittive quelle che servono da segni a conoscenze discorsive, che noialtri, per il fatto di non essere puri spiriti, non abbiamo più la libertà o l'autorizzazione di cogliere da soli e con la sola forza del nostro pensiero (spirito). In Malebranche e in Berkeley il segno predisposto da Dio è la sovrapposizione calcolata e anticipatrice di due conoscenze. Non esiste più *divinatio*, inserzione della conoscenza nello spazio enigmatico, aperto e sacro dei segni; esiste soltanto una conoscenza breve e chiusa su di sé: la parabola di una lunga catena di giudizi entro la figura rapida del segno. Si vede anche come, attraverso un movimento di rimando, la conoscenza, la quale ha racchiuso i segni nel suo spazio proprio, potrà adesso schiudersi alla probabilità: da un'impressione a un'altra il rapporto sarà quello da segno a significato, cioè un rapporto che, al modo di quello di successione, si estenderà dalla più tenue probabilità alla massima certezza. « La connessione

delle idee implica non già la relazione da causa a effetto, ma soltanto quella da indice e segno a cosa significata. Il fuoco che vedo non è la causa del dolore che provo avvicinandomi ad esso: è solo l'indice che mi avverte di questo dolore »¹. Alla conoscenza che presagiva, *a caso*, segni assoluti e più antichi di essa, si è sostituito un reticolo di segni costruito passo per passo dalla conoscenza del probabile. David Hume è divenuto possibile.

2. Seconda variabile del segno: la forma del suo nesso con ciò che da esso viene significato. Attraverso il gioco della convenienza, dell'emulazione e della simpatia soprattutto, la similitudine trionfava nel XVI secolo dello spazio e del tempo: era infatti prerogativa del segno il ricondurre e il riunire. Con il classicismo al contrario, il segno si caratterizza per la sua essenziale dispersione. Il mondo circolare dei segni convergenti viene sostituito da un dispiegamento incessante. All'interno di tale spazio, il segno può avere due posizioni; o partecipa, in quanto elemento, di ciò che serve a indicare; oppure ne è realmente e di fatto separato. A dire il vero questa alternativa non è radicale: giacché il segno deve, per funzionare, partecipare di ciò che significa e nello stesso tempo esserne distinto. Infatti, affinché il segno sia diventato quello che è, è stato necessario darlo alla conoscenza insieme a ciò che esso significa. Come fa notare Condillac, un suono non diverrebbe mai per un bambino il segno verbale d'una cosa se non fosse stato udito una volta almeno nell'istante in cui questa cosa è stata percepita¹. Ma affinché un elemento appartenente a una percezione possa divenirne il segno, non basta che ne faccia parte; occorre che venga distinto in quanto elemento e staccato dall'impressione globale cui era confusamente legato; occorre pertanto che quest'ultima sia divisa e che l'attenzione venga rivolta ad una delle regioni aggrovigliate che la compongono e lo isoli dentro di essa. La costituzione del segno è quindi inseparabile dall'analisi. Esso ne è il risultato poiché, mancando questa, non potrebbe apparire. Ne è anche lo strumento poiché una volta definito e isolato, può essere riportato su nuove impressioni, svolgendo, in relazione a queste, come la funzione d'una griglia. In quanto la mente analizza, il segno appare. In quanto la mente dispone di segni, l'analisi non cessa di svilupparsi. Si comprende il motivo per cui da Condillac a Destutt de Tracy e a Gerando, la dottrina generale dei segni e la definizione del potere d'analisi del pensiero si sono puntualissimamente sovrapposte entro una sola e identica teoria della conoscenza.

Quando la *Logica di Port-Royal* diceva che un segno poteva essere inerente a ciò che designa o separato da esso, mostrava che al segno, nell'età classica, non spetta più il compito di avvicinare a sé il mondo e renderlo inerente alle proprie forme, ma al contrario di dispiegarlo, di giustapporlo su una superficie incessantemente aperta, e di perseguire, muovendo da esso, lo sviluppo senza termine dei sostituti entro i quali è pensato. Ed è così che esso viene offerto a un tempo all'analisi e alla combinatoria, che viene reso, da un capo all'altro, ordinabile. Il segno nel pensiero classico non cancella le distanze, e non abolisce il tempo: al contrario permette di svolgerle e di percorrerle passo per passo. Attraverso la sua mediazione le cose diventano distinte, si conservano nella loro identità, si snodano e si legano. La ragione occidentale entra nell'età del giudizio.

3. Resta una terza variabile: quella che può assumere i due valori della natura e della convenzione. Si sapeva da tempo - e assai prima del *Cratilo* - che i segni possono essere dati dalla natura o costituiti

dall'uomo. Neanche il XVI secolo lo ignorava, e riconosceva nelle lingue umane i segni d'istituzione. Ma i segni artificiali non dovevano il loro potere che alla loro fedeltà ai segni naturali. Questi, da lontano, fondavano tutti gli altri. A partire dal XVII secolo, un valore inverso viene dato alla natura e alla convenzione: in quanto naturale, il segno non è altro che un elemento prelevato sulle cose, e costituito come segno dalla conoscenza. Esso è pertanto prescritto, rigido, scomodo, e il pensiero non può rendersene padrone. Al contrario, quando si stabilisce un segno di convenzione, lo si può sempre (e di fatto si deve) scegliere in modo che sia semplice, facile da richiamare, applicabile a un numero indefinito di elementi, suscettibile di scindersi da solo e di ricomporsi; il segno d'istituzione è il segno nella pienezza del suo funzionamento. Esso traccia la separazione tra uomo e animale, trasforma la fantasia in memoria volontaria, l'attenzione spontanea in riflessione, l'istinto in conoscenza ragionevole¹. Ed è ancora il segno di cui Itard ha scoperto la mancanza nel *Selvaggio dell'Aveyron*. Di tali segni di convenzione i segni naturali non sono che l'abbozzo rudimentale, il tracciato remoto che sarà compiuto solo attraverso l'instaurazione del segno arbitrario.

Ma tale segno arbitrario è misurato dalla sua funzione e le sue regole sono esattissimamente definite da essa. Un sistema arbitrario di segni deve permettere l'analisi delle cose nei loro elementi più semplici; deve scomporre fino all'origine; ma deve altresì mostrare come le combinazioni di questi elementi sono possibili e permettere la genesi ideale della complessità delle cose. "Arbitrario" si contrappone a "naturale" soltanto quando si vuole indicare il modo in cui i segni sono stati fissati. Ma l'arbitrario è anche la griglia analitica e lo spazio combinatorio attraverso i quali la natura si darà in ciò che essa. è - al livello delle impressioni originarie e in tutte le forme possibili della loro combinazione. Nella sua perfezione il sistema dei segni è la lingua semplice, del tutto trasparente che è capace di nominare l'elementare; è anche l'insieme d'operazioni che definisce tutte le congiunzioni possibili. Ai nostri sguardi una tale ricerca dell'origine e un tale calcolo dei raggruppamenti sembrano incompatibili e li decifriamo volentieri come un'ambiguità nel pensiero del XVII e del XVIII secolo. Allo stesso modo, il gioco tra il sistema e la natura. Di fatto, non sussiste per essa contraddizione alcuna. Più esattamente, esiste una disposizione necessaria e unica che attraversa l'intera *episteme* classica: e cioè l'adattamento di un calcolo universale e di una ricerca dell'elementare a un sistema che è artificiale, e che, appunto per questo, può far apparire la natura dai suoi elementi d'origine fino alla simultaneità di tutte le loro combinazioni possibili. Nell'età classica servirsi dei segni, non è, come nei secoli precedenti, tentare di ritrovare al disotto di essi il testo primitivo d'un discorso tenuto, e trattenuto per sempre; è cercare di scoprire il linguaggio arbitrario che autorizzerà il dispiegamento della natura nello spazio ad essa proprio, i termini ultimi della sua analisi e le leggi della sua composizione. Il sapere non si propone più di disinsabbiare l'antica Parola nei luoghi sconosciuti in cui può celarsi; gli occorre fabbricare una lingua, e che essa sia ben fatta - e cioè tale che, in quanto analizzi e combini, sia veramente la lingua dei calcoli.

Si possono adesso definire gli strumenti che il sistema dei segni prescrive al pensiero classico. È il sistema segnico, infatti, che introduce nella conoscenza la probabilità, l'analisi e la combinatoria, l'arbitrarietà giustificata del sistema; che permette simultaneamente la ricerca dell'origine e la calcolabilità; la costituzione di quadri che fissano le composizioni possibili e la restituzione di una genesi a partire dagli

elementi più semplici; che avvicina infine ogni sapere a un linguaggio, e cerca di sostituire a tutte le lingue un sistema di simboli artificiali e di operazioni di natura logica. Al livello d'una storia delle opinioni, tutto ciò apparirebbe indubbiamente come un aggrovigliarsi d'influssi, nel quale sarebbe senz'altro necessario mettere in luce la parte individuale spettante a Hobbes, Berkeley, Leibniz, Condillac, gli Ideologi. Ma se il pensiero classico viene interrogato al livello di ciò che archeologicamente lo ha reso possibile, ci si accorge che la dissociazione del segno e della somiglianza all'inizio del XVII secolo ha fatto apparire le nuove figure della probabilità, dell'analisi, della combinatoria, del sistema e della lingua universale non già come temi successivi, procreantisi e escludentisi a vicenda, ma come un reticolo unico di necessità. Ed è esso che ha reso possibili le individualità che chiamiamo Hobbes, o Berkeley, o Hume, o Condillac.

4. LA RAPPRESENTAZIONE RADDOPPIATA

Non è stata tuttavia ancora enunciata la proprietà dei segni più fondamentale per l'*episteme* classica. Di fatto, che il segno possa essere più o meno probabile, più o meno remoto da ciò che significa, che possa essere naturale o arbitrario, senza che la sua natura o il suo valore di segno ne siano alterati, tutto ciò mostra chiaramente che il rapporto segno-contenuto non è garantito nell'ordine delle cose stesse. Il rapporto del significante col significato si situa ora in uno spazio in cui nessuna figura intermedia garantisce più il loro incontro: è, internamente alla conoscenza, il nesso stabilito fra *l'idea d'una cosa* e *l'idea d'un'altra*. La *Logica di Port-Royal* lo dice: « il segno racchiude due idee, l'una della cosa rappresentante, l'altra della cosa rappresentata; e la sua natura consiste nell'eccitare la prima per mezzo della seconda ¹ ». Teoria duale del segno che inequivocabilmente si oppone all'organizzazione più complessa del Rinascimento; allora, la teoria del segno implicava tre elementi perfettamente distinti : ciò che era contrassegnato, ciò che aveva la funzione di contrassegnare, e ciò che permetteva di vedere nel secondo il contrassegno del primo; ora quest'ultimo elemento era la somiglianza: il segno contrassegnava nella misura in cui era "quasi la stessa cosa" di ciò che esso indicava. Questo sistema unitario e triplice sparisce appunto insieme con il "pensiero per somiglianza", e viene sostituito da un'organizzazione rigorosamente binaria.

Ma una condizione è necessaria perché il segno s'identifichi in tutto con questa pura dualità. Nel suo essere semplice d'idea, o d'immagine, o di percezione, associata o sostituita a un'altra, l'elemento significante non è ancora segno. Lo diviene solo a patto di manifestare, in aggiunta, il rapporto che lo lega a ciò che da esso viene significato. Esso deve rappresentare, ma questa rappresentazione deve, a sua volta, essere rappresentata in esso. Condizione indispensabile all'organizzazione binaria del segno, e che la *Logica di Port-Royal* enuncia prima ancora di dire ciò che è un segno: « Quando si considera un certo oggetto solo nella sua funzione di rappresentarne un altro, l'idea che se ne ha è un'idea di segno, e tale primo oggetto si chiama segno ¹ ». L'idea significante si sdoppia, giacché all'idea, sostitutiva di un'altra, si sovrappone l'idea del suo potere rappresentativo. Non sarebbero tre i termini: l'idea significata, l'idea significante, e, all'interno di questa, l'idea della sua funzione di rappresentazione? Non si tratta tuttavia d'un

ritorno surrettizio a un sistema ternario. Ma piuttosto di uno squilibrio inevitabile della figura a due termini, che indietreggia rispetto a se stessa e viene a collocarsi interamente all'interno dell'elemento significante. Di fatto il significante ha come contenuto, funzione e determinazione, solo ciò che rappresenta : gli è interamente ordinato e trasparente; ma tale contenuto non è indicato se non in una rappresentazione che si dà in quanto rappresentazione, e il significato si cala senza residuo né opacità all'interno della rappresentazione del segno. È caratteristico che il primo esempio d'un segno fornito dalla *Logica di Port-Royal* non sia né la parola, né il grido, né il simbolo, ma la rappresentazione spaziale e grafica - il disegno: carta geografica o quadro. Questo si spiega in quanto il quadro ha come contenuto solo ciò che rappresenta, mentre, d'altra parte, tale contenuto appare rappresentato soltanto da una rappresentazione. La disposizione binaria del segno, nei termini in cui appare nel XVII secolo, si sostituisce a un'organizzazione la quale, in forme diverse, era sempre stata ternaria a partire dagli stoici e fin dai primi grammatici greci; tale disposizione ha per presupposto che il segno sia una rappresentazione sdoppiata e raddoppiata su se medesima. Un'idea può essere segno d'un'altra non soltanto per il fatto che tra le due può stabilirsi un legame di rappresentazione, ma perché tale rappresentazione può sempre rappresentarsi all'interno dell'idea rappresentante. O ancora perché, in ciò che la caratterizza, la rappresentazione è sempre perpendicolare a se stessa : è a un tempo *indicazione e apparizione*; rapporto con un oggetto e manifestazione di sé. A partire dall'età classica, il segno è la *rappresentatività* della rappresentazione in quanto questa è *rappresentabile*.

Tutto ciò ha conseguenze di grande peso. Anzitutto l'importanza dei segni nel pensiero classico. Erano un tempo mezzi di conoscenza e chiavi per un sapere; sono ora coestensivi alla rappresentazione, cioè al pensiero nella sua totalità, risiedono in essa, percorrendola tuttavia nell'intera sua distesa: vi è segno non appena una rappresentazione è connessa a un'altra e rappresenta in se medesima tale nesso: l'idea astratta significa la percezione concreta da cui ha preso forma (Condillac) ; l'idea generale non è che un'idea singolare utilizzata come segno per le altre (Berkeley); le immaginazioni sono segni delle percezioni da cui sono derivate (Hume, Condillac); le sensazioni sono le une segni delle altre (Berkeley, Condillac) e infine le sensazioni possono essere (come in Berkeley) esse medesime i segni di ciò che Dio vuole dirci, il che farebbe di esse come i segni d'un insieme di segni. L'analisi della rappresentazione e la teoria dei segni s'interpenetrano senza residui; e il giorno in cui l'Ideologia, alla fine del XVIII secolo, si interrogherà sul primato da attribuire all'idea o al segno, il giorno in cui Destutt rimprovererà a Gerando di aver fatto una teoria dei segni prima di aver definito l'idea, vorrà dire che la loro immediata inerenza avrà già cominciato ad offuscarsi e che idea e segno avranno cessato d'essere perfettamente trasparenti l'una per l'altro.

Seconda conseguenza. Questa estensione universale del segno nel campo della rappresentazione, esclude finanche la possibilità di una teoria del significato. Interrogarsi infatti su ciò che è il significato presuppone che questo sia una figura determinata nella coscienza. Ma se i fenomeni sono dati sempre e soltanto in una rappresentazione la quale, in se stessa, e in virtù della propria rappresentabilità, è interamente segno, il significato non può costituire problema. Anzi, non appare nemmeno. Tutte le rappresentazioni sono legate tra loro come

segni; nella loro totalità, formano come un immenso reticolo; ciascuna entro la propria trasparenza si dà come il segno di ciò che da essa è rappresentato; e tuttavia - o piuttosto grazie a ciò - nessuna attività specifica della coscienza può mai costituire un significato. È indubbiamente per il fatto che il pensiero classico della rappresentazione esclude l'analisi del significato, che noialtri, che pensiamo i segni solo a partire da esso, proviamo tanta difficoltà, a dispetto dell'evidenza, a riconoscere che la filosofia classica, da Malebranche all'Ideologia, è stata da cima a fondo una filosofia del segno.

Nessun senso esterno o anteriore al segno; nessuna presenza implicita d'un discorso preliminare che occorrerebbe restituire al fine di portare alla luce il senso autoctono delle cose. Ma neppure, niente atto costituente del significato né genesi interna alla coscienza. Il fatto è che tra il segno e il suo contenuto non esiste alcun elemento intermedio, alcuna opacità.

I segni non hanno pertanto leggi diverse da quelle che possono governarne il contenuto: ogni analisi dei segni è al tempo stesso, e di pieno diritto, decifrazione di ciò che vogliono dire. Inversamente, la delucidazione di ciò che viene significato non sarà altro che la riflessione sui segni che lo indicano. Come nel corso del XVI secolo, "semiologia" ed "ermeneutica" si sovrappongono. Ma in una forma diversa. Nell'età classica, non convergono più nel terzo elemento della somiglianza, ma si saldano nel potere che ha la rappresentazione di rappresentare se stessa. Non vi sarà pertanto una teoria dei segni diversa da una analisi del senso. E tuttavia il sistema accorda un certo privilegio alla prima nei riguardi della seconda; dal momento che essa non conferisce a ciò che è significato una natura diversa da quella che accorda al segno, il senso non potrà essere altro che la totalità dei segni dispiegata nel loro concatenamento, si darà nel *quadro* completo dei segni. Ma d'altra parte il reticolo completo dei segni si salda e si articola secondo i profili che caratterizzano il senso. Il quadro dei segni sarà l'*immagine* delle cose. Se l'essere del senso si trova per intero dal lato del segno, il funzionamento è per intero dal lato del significato. È per questo che l'analisi del linguaggio, da Lancelot a Destutt de Tracy, viene fatta a partire da una teoria astratta dei segni verbali e nella forma d'una grammatica generale: ma essa prende sempre come filo conduttore il senso delle parole; è per questo altresì che la storia naturale si presenta come analisi dei caratteri degli esseri viventi, ma che le tassonomie, anche se artificiali, mirano sempre a ricongiungersi con l'ordine naturale o a dissociarlo il meno possibile; è per questo che l'analisi delle ricchezze viene fatta a partire dalla moneta e dallo scambio, ma che il valore è sempre fondato sul bisogno. Nell'età classica, la scienza pura dei segni vale in quanto discorso immediato di ciò che viene significato. Infine, ultima conseguenza che probabilmente si estende fino a noi: la teoria binaria del segno, quella che fonda, a partire dal XVII secolo, ogni scienza generale del segno, è legata, in base a un riferimento fondamentale, a una teoria generale della rappresentazione. Se il segno è il puro e semplice nesso d'un significante e d'un significato (nesso che è arbitrario o no, volontario o imposto, individuale o collettivo), il riferimento non può comunque stabilirsi che all'interno dell'elemento generale di rappresentazione: il significante e il significato non sono legati che nella misura in cui l'uno e l'altro sono (o sono stati o possono essere) rappresentati, e in cui l'uno, attualmente, rappresenta l'altro. Era pertanto inevitabile che la teoria

classica del segno fornisca a se stessa come fondamento e giustificazione filosofica una “ideologia”, cioè un’analisi generale di tutte le forme della rappresentazione, dalla sensazione elementare sino all’idea astratta e complessa. Come era ugualmente inevitabile che Saussure, ritrovando il progetto di una semiologia generale, fornisse del segno una definizione che è potuta sembrare “psicologista” (nesso d’un concetto e di una immagine): in realtà, egli riscopriva in tal modo la condizione classica per pensare la natura binaria del segno.

5. L'IMMAGINAZIONE DELLA SOMIGLIANZA

Ecco dunque i segni liberati da tutto il brulichio del mondo entro il quale il Rinascimento li aveva dapprima ripartiti. Abitano ormai l’interno della rappresentazione, l’interstizio dell’idea, l’esiguo spazio in cui questa gioca con se stessa, scomponendosi e ricomponendosi. Per quel che riguarda la similitudine, essa è ormai estromessa dal campo della conoscenza. Essa rappresenta l’empirico nella sua forma più trita; non può più « essere considerata come appartenente alla filosofia ¹ », a meno che non venga cancellata nella sua inesattezza di somiglianza e trasformata dal sapere in una relazione d’uguaglianza o di ordine. Per la conoscenza, tuttavia, la similitudine è una cornice indispensabile. Una uguaglianza o una relazione d’ordine possono infatti essere instaurate fra due cose solo se la loro somiglianza è stata per lo meno l’occasione di confrontarle: Hume poneva la relazione d’identità tra le relazioni, “filosofiche”, che presuppongono la riflessione; laddove la somiglianza apparteneva per lui alle relazioni naturali, a quelle che esercitano costrizione sul nostro pensiero in virtù di una “forza calma” ma inevitabile ². « Che il filosofo si picchi di precisione quanto vorrà... oso tuttavia sfidarlo a fare un solo passo nella sua carriera senza l’aiuto della somiglianza. Si dia un’occhiata al volto metafisico delle scienze, anche delle meno astratte; e mi si dica se le induzioni generali tratte da fatti particolari o piuttosto se i generi stessi, le specie e tutte le nozioni astratte possono formarsi altrimenti che per il tramite della somiglianza » ¹. Sull’orlo esterno del sapere, la similitudine è la forma appena tracciata, il rudimento di relazione che la conoscenza deve recuperare in tutta la sua ampiezza, ma che, indefinitamente, rimane al disotto di essa, alla stregua di una necessità muta e incancellabile.

Non diversamente che nel secolo XVI, somiglianza e segno sono fatalmente implicati. Ma in forma nuova. Invece di necessitare d’un contrassegno che ne rimuova il segreto, la similitudine costituisce ora il fondo indifferenziato, cangiante, instabile sul quale la conoscenza può stabilire le sue relazioni, le sue misure e le sue identità. Rovesciamento duplice quindi: infatti il segno e parallelamente l’intera conoscenza discorsiva esigono appunto un fondo di similitudine, mentre non si tratta più di manifestare un contenuto anteriore alla conoscenza, ma di dare un contenuto che possa offrire un luogo di applicazione alle forme della conoscenza. Se nel XVI secolo la somiglianza era il rapporto fondamentale dell’essere con se medesimo, e la ripiegatura del mondo, nell’età classica invece essa rappresenta la forma più semplice sotto cui appare ciò che deve essere conosciuto e che è quanto di più remoto dalla conoscenza stessa esista. Tramite suo, la rappresentazione potrà essere conosciuta, cioè confrontata con quelle che possono essere simili, analizzata in elementi (in elementi che ha in comune con altre rappresentazioni), combinata con quelle che possono presentare

identità parziali e distribuita finalmente in un quadro ordinato. La similitudine nella filosofia classica (cioè in una filosofia dell'analisi) ha una funzione simmetrica a quella garantita dal diverso nel pensiero critico e nelle filosofie del giudizio.

In tale posizione di limite e di condizione (necessaria e sufficiente per conoscere), la somiglianza si colloca dalla parte della fantasia o, più esattamente, appare solo grazie alla fantasia e viceversa la fantasia si esercita solo appoggiandosi su di essa. Supponendo, nella ininterrotta catena rappresentativa, impressioni anche semplicissime e prive tra esse del minimo grado di somiglianza, non sussisterebbe infatti alcuna possibilità perché richiami la prima, la faccia riapparire e ne autorizzi in tal modo la ripresentazione entro l'immaginario; le impressioni si succederebbero nella diversità più totale - totale al punto da non poter nemmeno essere percepita giacché mai una rappresentazione avrebbe modo di consolidarsi istantaneamente, di risuscitarne una più antica e di giustapporsi a questa per dar luogo a un confronto; l'esigua identità necessaria a qualsiasi differenziazione non sarebbe nemmeno data. Il cambiamento perpetuo si svolgerebbe senza punto di riferimento nella perpetua monotonia. Ma se non vi fosse nella rappresentazione l'oscuro potere di presentificare di nuovo una impressione passata, nessuna mai apparirebbe come simile ad una precedente o da essa diversa. Questo potere di richiamo implica almeno la possibilità di far apparire come quasi simili (come vicine e contemporanee, come esistenti quasi allo stesso modo) due impressioni di cui una è però presente mentre l'altra, da tempo forse, ha cessato di esistere. Senza l'immaginazione, non vi sarebbe somiglianza fra le cose.

Il duplice requisito è chiaro. Occorre vi sia, nelle cose rappresentate, il mormorio insistente della somiglianza; occorre vi sia, nella rappresentazione, la ripiegatura sempre possibile dell'immaginazione. E né l'uno né l'altro dei due requisiti può fare a meno di quello che lo completa e fronteggia. Donde due direzioni di analisi che hanno retto per l'intero arco dell'età classica e che non hanno cessato di avvicinarsi per enunciare infine nella seconda metà del XVIII secolo la loro verità nell'Ideologia. Da un lato, troviamo l'analisi che rende conto del rovesciamento della serie delle rappresentazioni entro un quadro inattuale ma simultaneo di confronti: analisi dell'impressione, della reminiscenza, della fantasia, della memoria, dell'intero fondo involontario che costituisce una sorta di meccanica dell'immagine nel tempo. Dall'altro, l'analisi che rende conto della somiglianza delle cose, della loro somiglianza anteriore al loro ordinamento, alla loro scomposizione in elementi identici e diversi, all'elenco delle loro similitudini disordinate: come spiegare dunque che le cose si presentino in un accavallarsi, in un miscuglio, in un intreccio, ove il loro ordine essenziale risulta sconvolto, ma ancora abbastanza visibile per affiorare sotto forma di somiglianze, di similitudini vaghe, di occasioni allusive per una memoria in allarme? La prima serie di problemi corrisponde all'incirca all'*analitica dell'immaginazione*, in quanto potere positivo di trasformare il tempo lineare della rappresentazione in spazio simultaneo di elementi virtuali; la seconda corrisponde all'incirca all'*analisi della natura*, con le lacune, i disordini che ingarbugliano il quadro degli esseri e lo frantumano in una successione di rappresentazioni che, vagamente e da lontano, si somigliano.

Ora, questi due momenti contrapposti (negativo l'uno, quello del disordine della natura nelle impressioni, positivo l'altro, quello del potere di ricostituire l'ordine a partire da queste impressioni) trovano la

loro unità nell'idea di una "genesì". E in due possibili modi. O il momento negativo (quello del disordine, dell'indistinta somiglianza) viene imputato all'immaginazione stessa, che esercita in tal caso da sola una duplice funzione: se può restituire l'ordine mediante il solo raddoppiamento della rappresentazione, essa lo fa nell'esatta misura in cui impedirebbe di cogliere direttamente, e nella loro verità analitica, le identità e le differenze delle cose. Il potere dell'immaginazione non è che il rovescio, o l'altra faccia, della sua imperfezione. Essa si trova nell'uomo al punto di sutura dell'anima col corpo. Qui infatti Cartesio, Malebranche, Spinoza l'hanno analizzata, come luogo dell'errore e insieme come potere di accedere alla verità, anche a quella della matematica; costoro hanno riconosciuto in essa le stimmate della finitudine, sia sotto forma di segno di una caduta al di fuori dell'estensione intelligibile, sia sotto forma d'indizio di una natura limitata. Al contrario, il momento positivo dell'immaginazione può essere ascrivito alla somiglianza opaca, al mormorio indistinto delle similitudini. Il disordine stesso della natura, dovuto alla sua storia particolare, alle sue catastrofi, o soltanto forse alla sua pluralità aggrovigliata, non è capace di offrire alla rappresentazione se non cose che si somigliano. Per cui la rappresentazione, vincolata in continuazione a contenuti vicinissimi gli uni agli altri, si ripete, richiama se stessa, si ripiega naturalmente su di sé, fa rinascere impressioni quasi identiche e genera l'immaginazione. In questo incresparsi di una natura multipla, ma oscuramente e senza ragione ricominciata, nel fatto enigmatico di una natura che prima di qualsiasi ordine somiglia a sé, Condillac e Hume hanno infatti cercato il nesso tra somiglianza e immaginazione. Soluzioni rigorosamente opposte, ma rispondenti al medesimo problema. È ad ogni modo comprensibile come il secondo tipo di analisi si sia facilmente sviluppato nella forma mitica del primo uomo (Rousseau) o della coscienza che si desta (Condillac), o dello spettatore forestiero gettato nel mondo (Hume): una tal sorta di genesi funzionava quale sostituto e in luogo della *Genesi* stessa.

Ancora un'osservazione. Se le nozioni di natura e di natura umana rivestono nell'età classica una certa importanza, non è perché sia stata di colpo scoperta come campo di ricerche empiriche la sorda e inesauribilmente ricca potenza che ha nome natura; non è neppure perché all'interno di tale vasta natura una piccola regione singola, la natura umana, sia stata isolata. Di fatto questi due concetti funzionano per garantire l'inerenza reciproca, il vincolo che lega immaginazione e somiglianza. L'immaginazione sembrerebbe, in apparenza, una delle proprietà della natura umana, e la somiglianza uno degli effetti della natura. Ma a chi segua il reticolo archeologico che conferisce al pensiero classico le sue leggi, appare chiaro che la natura umana è contenuta nell'esiguo margine della rappresentazione che le consente di ri-presentare sé a se stessa (la natura umana è tutta qui: appena sufficientemente esteriore alla rappresentazione perché questa possa nuovamente presentarsi, nello spazio bianco che separa la presenza di rappresentazione dal "ri-" della sua ripetizione); e che la natura è solo questo inafferrabile alterarsi della rappresentazione, il quale opera in modo che la somiglianza vi risulti manifesta, prima ancora che l'ordine delle identità si renda visibile. Natura e natura umana consentono, nella configurazione generale dell'*episteme*, l'accordo tra somiglianza e immaginazione, che fonda e rende possibili tutte le scienze empiriche dell'ordine.

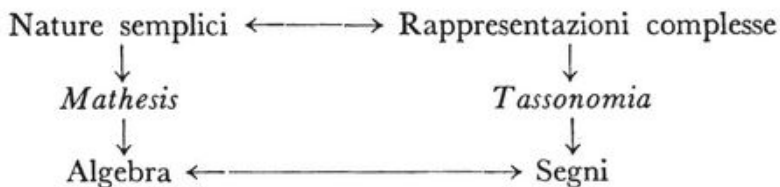
Durante il XVI secolo la somiglianza era legata a un sistema di segni,

l'interpretazione dei quali schiudeva il campo delle conoscenze concrete. A partire dal XVII secolo, la somiglianza è respinta ai confini del sapere, verso le sue frontiere più basse e più umili. Ivi, si lega all'immaginazione, alle ripetizioni incerte, alle analogie appannate. E invece di aprirsi su una scienza dell'interpretazione, essa implica una genesi che risale da queste forme usurate del Medesimo ai grandi elenchi del sapere svolti secondo le forme dell'identità, della differenza e dell'ordine. Il progetto d'una scienza dell'ordine, quale venne fondato nel XVII secolo, implicava il suo abbinamento ad una genesi della conoscenza, come avvenne effettivamente e senza interruzione da Locke all'Ideologia.

6. "MATHESIS" E "TASSONOMIA"

Progetto d'una scienza generale dell'ordine; teoria dei segni che analizzi la rappresentazione; disposizione delle identità e delle differenze in elenchi ordinati: in tal modo si costituiva nell'età classica uno spazio d'empiricità che non era esistito fino alla fine del Rinascimento e che sarà destinato a sparire con l'inizio del XIX secolo. Esso è per noi oggi così arduo da restituire, e così profondamente coperto dal sistema di positività cui appartiene il nostro sapere, da essere a lungo passato inosservato. Subisce deformazioni, travestimenti, attraverso categorie o profili che ci appartengono. Sembra che si voglia ricostituire ciò che furono nei secoli XVII e XVIII le "scienze della vita", della "natura", o dell' "uomo". Dimenticando semplicemente che né l'uomo, né la vita, né la natura sono campi che si offrono spontaneamente e passivamente alla curiosità del sapere.

Ciò che rende possibile il complesso dell'*episteme* classica è anzitutto il rapporto con una conoscenza dell'ordine. Quando si tratta di ordinare nature semplici, si ricorre a una *mathesis* il cui metodo universale è l'Algebra. Quando si tratta di disporre ordinatamente nature complesse (le rappresentazioni in genere, come sono date nell'esperienza), occorre costituire una tassonomia e a tale scopo instaurare un sistema di segni. I segni sono per l'ordine delle nature composte ciò che l'algebra è per l'ordine delle nature semplici. Ma nella misura in cui le rappresentazioni empiriche devono potersi analizzare in nature semplici, vediamo la tassonomia ricondursi interamente alla *mathesis*; in compenso, dal momento che la rappresentazione delle evidenze non è che un caso particolare della rappresentazione in genere, si può con pari diritto sostenere che la *mathesis* non è che un caso particolare della tassonomia. Allo stesso modo, i segni che il pensiero stabilisce autonomamente costituiscono una sorta di algebra delle rappresentazioni complesse; e reciprocamente l'algebra è un metodo per applicare dei segni alle nature semplici e per operare su questi segni. Si ha pertanto la disposizione seguente:



Ma non basta. La tassonomia implica d'altra parte un certo *continuum* delle cose (una non-discontinuità, una pienezza dell'essere) e una certa potenza dell'immaginazione che fa apparire ciò che non è, ma consente, in tal modo, di portare alla luce il continuo. La possibilità d'una scienza degli ordini empirici richiede pertanto un'analisi della conoscenza, analisi che dovrà mostrare come la continuità segreta (e come offuscata) dell'essere può ricostituirsi tramite il nesso temporale delle rappresentazioni discontinue. Donde la necessità, ininterrottamente manifestata nel corso dell'età classica, d'interrogare l'origine delle conoscenze. Di fatto, tali analisi empiriche non si oppongono al progetto di una *mathesis* universale a guisa di uno scetticismo nei riguardi di un razionalismo; esse erano contenute nei requisiti d'un sapere che non si dà più come esperienza del Medesimo, ma come instaurazione dell'Ordine. Ai due estremi dell'*episteme* classica si hanno pertanto una *mathesis* come scienza dell'ordine calcolabile e una *genesì* come analisi della costituzione degli ordini a partire dalle successioni empiriche. Da un lato vengono utilizzati i simboli delle operazioni possibili su identità e differenze; dall'altro, si analizzano i calchi progressivamente depositati dalla somiglianza delle cose e dai ritorni dell'immaginazione. Tra la *mathesis* e la *genesì*, si stende la regione dei segni—dei segni che traversano l'intero campo della rappresentazione empirica, senza mai oltrepassarlo. Entro la cornice del calcolo e della genesi, si apre lo spazio del *quadro*. Nell'ambito d'un siffatto sapere, si tratta di apporre un segno a tutto ciò che può offrirci la nostra rappresentazione: percezioni, pensieri, desideri; questi segni devono valere in quanto caratteri, cioè articolare l'insieme della rappresentazione in aree distinte, separate le une dalle altre mediante tratti assegnabili; essi autorizzano in tal modo l'instaurarsi d'un sistema simultaneo in base al quale le rappresentazioni enunciano la loro prossimità e la loro lontananza, la loro contiguità e i loro scarti - quindi il reticolo, acronologico, che ne manifesta la parentela e ne restituisce in uno spazio permanente le relazioni d'ordine. Secondo queste direttrici può essere tracciato il quadro delle identità e delle differenze.

Proprio in questa regione c'imbattiamo nella *storia naturale*-scienza dei caratteri che articolano la continuità della natura e il suo groviglio. In questa regione troviamo altresì la *teoria della moneta* e del *valore* - scienza dei segni che autorizzano lo scambio e permettono di stabilire equivalenze tra i bisogni o i desideri degli uomini. In essa infine prende posto la *Grammatica generale*, scienza dei segni tramite i quali gli uomini raggruppano la singolarità delle loro percezioni e sezionano il movimento continuo dei loro pensieri. Nonostante le loro differenze, questi tre campi sono esistiti durante l'età classica solo nella misura in cui lo spazio fondamentale dello schema si è instaurato fra il calcolo delle uguaglianze e la genesi delle rappresentazioni. Queste tre nozioni - *mathesis*, *tassonomia*, *genesì* - non indicano tanto tre campi separati, quanto un reticolo solido di inerenze che definisce la configurazione

generale del sapere nel periodo classico. La *tassonomia* non si oppone alla *mathesis*: è interna a questa e se ne distingue; è infatti essa pure una scienza dell'ordine, una *mathesis* qualitativa. Ma intesa in senso stretto, la *mathesis* è scienza di uguaglianze, quindi di attribuzioni e di giudizi; è la scienza della *verità*; la *tassonomia*, invece, tratta delle identità e delle differenze; è la scienza delle articolazioni e delle classi; è il sapere degli *esseri*. Analogamente la genesi si situa all'interno della *tassonomia*, o per lo meno trova in questa la sua possibilità prima. Ma la *tassonomia* fissa il quadro delle differenze visibili; la genesi presuppone una serie successiva; l'una tratta i segni nella loro simultaneità spaziale, come una sintassi; l'altra li ripartisce entro un analogo del tempo come una cronologia. Riferita alla *mathesis*, la *tassonomia* funziona come un'ontologia di fronte a un'apofantica; di fronte alla genesi, funziona come una semiologia di fronte a una storia. Essa definisce pertanto la legge generale degli esseri, e al tempo stesso le condizioni della loro conoscibilità. Donde il fatto che la teoria dei segni nel periodo classico abbia potuto sottendere, a un tempo, una scienza d'andamento dogmatico, che si dava per conoscenza della natura stessa, e una filosofia della rappresentazione che, nel corso del tempo, è divenuta sempre più nominalista e sempre più scettica. Donde anche il fatto che una simile disposizione sia scomparsa al punto che le età ulteriori hanno perduto fin la memoria della sua esistenza: la ragione è da ricercarsi nel fatto che, dopo la critica kantiana e tutto quello che è accaduto nella cultura occidentale alla fine del XVIII secolo, si è instaurata una divisione di tipo nuovo: da un lato la *mathesis* si è ricomposta in un'apofantica e in una ontologia, dominando sino ai nostri giorni le discipline formali; da un altro lato, la storia e la semiologia (questa d'altronde assorbita da quella) si sono ricongiunte nelle discipline dell'interpretazione che hanno svolto il loro potere da Schleiermacher a Nietzsche e a Freud.

Ad ogni modo, l'*episteme* classica può definirsi, nella sua disposizione più generale, attraverso il sistema articolato di una *mathesis*, di una *tassonomia* e di un'*analisi genetica*. Le scienze portano sempre con sé il progetto pur remoto di un ordinamento esaustivo: puntano sempre altresì verso la scoperta degli elementi semplici e della loro composizione progressiva; e nella loro dimensione centrale sono quadro, esibizione di conoscenze in un sistema contemporaneo a sé. Il centro del sapere, nel corso dei secoli XVII e XVIII, è il *quadro*. Quanto ai grandi dibattiti che hanno occupato l'opinione, si allineano naturalissimamente nei meandri di questa organizzazione.

Si potrebbe scrivere una storia del pensiero nell'epoca classica prendendo come punti di partenza o come temi tali dibattiti. Ma non si farebbe in questo caso che la storia delle opinioni, cioè delle scelte operate secondo gli individui, gli ambienti, i gruppi sociali; un intero metodo d'indagine si trova così implicato. Volendo intraprendere un'analisi archeologica del sapere stesso, non sono tali dibattiti famosi che dovranno servire da filo conduttore e articolare l'argomento. Occorre restituire il sistema generale di pensiero il cui reticolo, nella sua positività, rende possibile un gioco d'opinioni simultanee ed apparentemente contraddittorie. Questo stesso reticolo definisce le condizioni di possibilità d'un dibattito o di un problema, è esso stesso portatore della storicità del sapere. La ragione per cui il mondo occidentale si è battuto per sapere se la vita non era che movimento o se la natura era abbastanza ordinata per provare Dio, non è da attribuirsi all'apertura d'un problema; il motivo è che dopo aver

consumato il cerchio indefinito dei segni e delle somiglianze, e prima di organizzare le serie della causalità e della storia, l'*episteme* della cultura occidentale ha schiuso uno spazio rappresentativo che essa non ha cessato di percorrere a partire dalle forme calcolabili dell'ordine fino all'analisi delle più complesse rappresentazioni. Di tale percorso, la scia è visibile alla superficie storica dei temi, dei dibattiti, dei problemi e delle preferenze d'opinione. Le conoscenze hanno attraversato da un capo all'altro uno "spazio di sapere" che era stato ordinato, tutto in una volta, nel XVII secolo, e che non doveva essere richiuso che centocinquant'anni più tardi. Di questo spazio rappresentativo, occorre intraprendere adesso l'analisi, là dove esso compare nella sua forma più chiara, cioè nella teoria del linguaggio, della classificazione e della moneta.

Si obietterà forse che il solo fatto di voler analizzare, a un tempo e d'un sol tratto, la grammatica generale, la storia naturale e l'economia, riconducendole a una teoria generale dei segni e della rappresentazione, presuppone una domanda che non può trovare origine che nel nostro secolo. Indubbiamente l'età classica, non più di qualsiasi altra cultura, non poté circoscrivere o nominare il sistema generale del suo sapere. Ma tale sistema fu abbastanza vincolante da permettere che le forme visibili delle conoscenze vi tracciassero da sole le proprie parentele, come se i metodi, i concetti, i tipi di analisi, le esperienze acquisite, le menti e infine gli uomini stessi si fossero spostati secondo un reticolo fondamentale che definiva l'unità implicita ma inevitabile del sapere. Di tali spostamenti, mille esempi sono stati mostrati dalla storia. Tragitto tante volte percorso fra la teoria della conoscenza, quella dei segni e quella della grammatica: Port-Royal diede la sua *Grammatica* come complemento e seguito naturale della sua *Logica* cui essa si riallaccia attraverso una comune analisi dei segni; Condillac, Destutt de Tracy, Gerando articolarono l'una sull'altra la scomposizione della conoscenza nelle sue condizioni o "elementi" e la riflessione su quei segni di cui il linguaggio forma solo l'applicazione e l'uso più visibili. Tragitto anche tra l'analisi della rappresentazione e dei segni e quella della ricchezza; Quesnay il fisiocrate scrisse un articolo intitolato "Evidenza" per l'*Enciclopedia*; Condillac e Destutt posero nella linea della loro teoria della conoscenza e del linguaggio quella del commercio e dell'economia, che aveva per essi valore di politica e anche di morale; si sa che Turgot scrisse l'articolo "Etimologia" dell'*Enciclopedia* e il primo parallelo sistematico tra la moneta e le parole; che Adam Smith scrisse, oltre al suo grande lavoro economico, un saggio sull'origine delle lingue. Tragitto tra la teoria delle classificazioni naturali e quelle del linguaggio; Adanson non intese soltanto creare una nomenclatura a un tempo artificiale e coerente nel campo della botanica; mirava a una intera riorganizzazione della scrittura (il che in parte applicò) in funzione dei dati fonetici del linguaggio; Rousseau lasciò tra le sue opere postume elementi di botanica e un trattato sull'origine delle lingue.

In tal modo si veniva disegnando in una sorta di tratteggio, il gran reticolo del sapere empirico: quello degli ordini non quantitativi. E forse l'unità retrocessa ma insistente di una *Taxinomia universalis* appare in piena chiarezza in Linneo, quando egli progetta di ritrovare in tutti i campi concreti della natura o della società, le stesse distribuzioni e lo stesso ordine. Il limite del sapere, sarebbe la trasparenza perfetta delle rappresentazioni ai segni che le ordinano.

IV

Parlare

1. CRITICA E COMMENTO

L'esistenza del linguaggio nell'età classica è a un tempo sovrana e discreta. Sovrana, dal momento che le parole hanno ricevuto il compito e il potere di "rappresentare il pensiero". Ma rappresentare non significa, in questo caso, tradurre, dare una versione visibile, fabbricare un duplicato materiale che possa, sul versante esterno del corpo, riprodurre il pensiero nella sua esattezza. Rappresentare va inteso in senso stretto: il linguaggio rappresenta il pensiero, come il pensiero rappresenta sé stesso. Non esiste, al fine di costituire il linguaggio, o di animarlo dall'interno, un atto essenziale e primitivo di significazione, ma soltanto, al centro della rappresentazione, quel potere, che essa detiene, di rappresentare sé stessa, cioè di analizzarsi giustapponendosi, parte accanto a parte, sotto lo sguardo della riflessione, e di delegare sé stessa in un sostituto che la prolunghi. Nell'età classica, nulla è dato che non sia dato alla rappresentazione; ma appunto per questo, nessun segno scaturisce, nessuna parola è enunciata, nessun termine e nessuna proposizione mira a un qualche contenuto, se non in virtù del gioco di una rappresentazione che si discosta da sé stessa, si sdoppia e si riflette in un'altra rappresentazione che le è equivalente. Le rappresentazioni non mettono radici in un mondo da cui prenderebbero il loro senso; si aprono da sé su uno spazio che è loro proprio, e la cui nervatura interna dà luogo al senso. E il linguaggio si situa proprio nello scarto che la rappresentazione stabilisce nei riguardi di sé stessa. Le parole non formano pertanto la sottile pellicola che riveste il pensiero verso la facciata; esse lo richiamano, lo indicano, ma in primo luogo verso l'interno, in mezzo a tutte le rappresentazioni che ne rappresentano altre. Il linguaggio classico è molto più vicino che non si creda al pensiero che deve manifestare; ma non è ad esso parallelo; è prigioniero nel reticolo del pensiero e tessuto nella trama stessa che quest'ultimo svolge. Non già effetto esterno del pensiero, ma esso stesso pensiero.

E, in tal modo, si rende invisibile o quasi. È comunque divenuto tanto trasparente alla rappresentazione che il suo essere cessa di costituire problema. Il Rinascimento si fermava davanti al fatto grezzo che un certo linguaggio esistesse: nello spessore del mondo, un grafismo mescolato alle cose o scorrente al disotto di esse; sigle deposte sui manoscritti o sui fogli dei libri. E tutti questi contrassegni insistenti richiedevano un linguaggio secondo - quello del commento, dell'esegesi, dell'erudizione -, per far parlare e rendere infine mobile il linguaggio che in essi sonnecchiava; l'essere del linguaggio precedeva, come per testardaggine muta, ciò che in esso poteva essere letto e le parole di cui veniva fatto risuonare. A partire dal XVII secolo, questa esistenza massiccia e misteriosa del linguaggio viene ad essere espunta. Essa non appare più occultata nell'enigma del contrassegno: non appare ancora

dispiegata nella teoria del significato. Al limite si potrebbe dire che il linguaggio classico non esiste. Ma che funziona: la sua intera esistenza si configura come compito rappresentativo, vi si limita con esattezza e finisce con l'esaurirvisi. Il linguaggio non ha più altro luogo che la rappresentazione, né altro valore che in questa: nella cavità che essa è in grado di predisporre.

In tal modo, il linguaggio classico scopre un certo rapporto con sé stesso che fino allora non era stato né possibile e neppure concepibile. Nei propri riguardi, il linguaggio del XVI secolo si trovava in una situazione di perpetuo commento: ora, quest'ultimo può esercitarsi solo se vi è linguaggio - linguaggio che preesista silenziosamente al discorso attraverso il quale si tenta di farlo parlare; per commentare occorre l'antecedente assoluto del testo; e inversamente, se il mondo è un intreccio di contrasegni e di parole, come parlarne se non in forma di commento? A partire dall'età classica il linguaggio si svolge all'interno della rappresentazione e nello stesso sdoppiamento che la scava. D'ora in poi, il primo Testo si cancella, e con esso l'intero fondo inesauribile delle parole il cui essere muto era iscritto nelle cose; rimane soltanto la rappresentazione, la quale, svolgendosi nei segni verbali che la manifestano, diventa *discorso*. All'enigma d'una parola che un secondo linguaggio deve interpretare si è sostituita la discorsività essenziale della rappresentazione: possibilità aperta, ancora neutra e indifferente, ma che il discorso avrà per compito di completare e fissare. Ora, quando tale discorso diviene, a sua volta, oggetto di linguaggio, non lo si interroga come se dicesse alcunché senza dirlo, come se fosse un linguaggio trattenuto su se medesimo e una parola chiusa; non si cerca più di sollevare a trasparenza il grande intento enigmatico celato sotto i suoi segni; gli si chiede soltanto il suo funzionamento: quali rappresentazioni indica, quali elementi circoscrive e preleva, come analizza e compone, quale gioco di sostituzioni gli consente di garantire il suo compito di rappresentazione. Il *commento* ha ceduto il posto alla *critica*.

Il nuovo rapporto che il linguaggio instaura nei propri riguardi non è né semplice né unilaterale. Apparentemente, la critica si oppone al commento come l'analisi di una forma visibile alla scoperta di un contenuto celato. Ma essendo tale forma quella d'una rappresentazione, la critica non può analizzare il linguaggio se non in termini di verità, esattezza, proprietà o contenuto espressivo. Donde il compito misto della critica e l'ambiguità di cui mai ha potuto disfarsi. Essa interroga il linguaggio come se fosse pura funzione, complesso di meccanismi, gran gioco autonomo dei segni; ma non può al tempo stesso evitare di rivolgergli la domanda circa la sua verità o la sua menzogna, la sua trasparenza o opacità, e dunque circa il modo di presenza di ciò che esso dice nelle parole con le quali esso lo rappresenta. È a partire da questa doppia necessità fondamentale che l'opposizione del contenuto alla forma è a poco a poco affiorata e ha occupato infine il posto che sappiamo. Ma tale opposizione probabilmente si è consolidata solo più tardi, quando nel XIX secolo il rapporto critico si è a sua volta fragilizzato. Nell'epoca classica, la critica si esercita senza dissociazione e come in blocco, sulla funzione rappresentativa del linguaggio. Essa assume conseguentemente quattro forme distinte benché solidali e articolate le une sulle altre. Si sviluppa in primo luogo, nell'ordine riflessivo, come una critica delle *parole*: impossibilità di edificare una scienza o una filosofia con il vocabolario ricevuto; denuncia dei termini generali che confondono ciò che è distinto nella rappresentazione, e dei

termini astratti che separano ciò che deve restare solidale; necessità di costituire il tesoro di una lingua perfettamente analitica. Si manifesta altresì nell'ordine grammaticale, come analisi dei valori rappresentativi della sintassi, dell'ordine delle parole, della costruzione delle frasi: una lingua è più perfezionata quando ha delle declinazioni o un sistema di preposizioni? è preferibile che l'ordine delle parole sia libero o rigorosamente determinato? qual è l'istituto dei tempi che meglio esprime i rapporti di successione? La critica si attribuisce inoltre il proprio spazio nell'esame delle forme della retorica: analisi delle *figure*, cioè dei tipi di discorso con il valore espressivo di ciascuno, analisi dei *tropi*, cioè dei diversi rapporti che le parole possono avere con uno stesso contenuto rappresentativo (designazioni attraverso la parte o il tutto, l'essenziale o l'accessorio, l'evento o la circostanza, la cosa stessa o le sue analoghe). Infine la critica, di fronte al linguaggio esistente e già scritto, si dà per compito di definire il rapporto da esso intrattenuto con ciò che rappresenta: è così che l'esegesi dei testi religiosi a partire dal XVII secolo, prese a suo carico i metodi critici: non si trattava più infatti di ridire ciò che già era stato detto in tali testi, ma di definire attraverso quali figure e immagini, adeguandosi a quale ordine, a quali fini espressivi e per dire quali verità, un discorso era stato tenuto da Dio o dai Profeti nella forma che ci è stata trasmessa.

Tale è nella sua diversità la dimensione critica che necessariamente s'instaura quando il linguaggio interroga se stesso a partire dalla sua funzione. Dall'età classica in poi, commento e critica si oppongono profondamente. Parlando del linguaggio in termini di rappresentazione e di verità, la critica lo giudica e lo profana. Serbandolo il linguaggio nell'irruzione del suo essere e interrogandolo in direzione del suo segreto, il commento si ferma davanti allo scoscendimento del testo preliminare, e assegna a se stesso il compito impossibile, ogni volta rinnovato, di ripeterne in sé la nascita: lo sacralizza. Questi due modi che ha il linguaggio di fondare un rapporto con sé stesso entreranno d'ora in poi in una rivalità da cui non siamo affatto usciti. E che forse si potenzia di giorno in giorno. Il fatto è che la letteratura, oggetto privilegiato della critica, non ha cessato, a partire da Mallarmé, di avvicinarsi a ciò che è il linguaggio nel suo essere stesso, sollecitando in tal modo un linguaggio secondo, che non sia più in forma di critica ma di commento. E tutti i linguaggi critici a partire dal XIX secolo si sono difatto caricati di esegesi, all'incirca come le esegesi nell'epoca classica si erano caricate di metodi critici. Pur tuttavia, fintanto che l'inerenza del linguaggio alla rappresentazione non sarà stata sciolta nella nostra cultura o per lo meno aggirata, tutti i linguaggi secondi saranno presi nell'alternativa tra critica e commento. E prolifereranno all'infinito nella loro indecisione.

2. LA GRAMMATICA GENERALE

Una volta elisa l'esistenza del linguaggio, ne sussiste il solo funzionamento all'interno della rappresentazione; la sua natura e le sue virtù di *discorso*. Quest'ultimo non è altro che la rappresentazione, a sua volta rappresentata da segni verbali. Ma quale è dunque la particolarità di questi segni, e lo strano potere che consente loro di annotare, meglio di tutti gli altri, la rappresentazione, di analizzarla e ricomporla? Tra tutti i sistemi di segni, quale è quello tipico del linguaggio?

A un primo esame, le parole possono essere definite in funzione del

loro arbitrio o del loro carattere collettivo. Nella sua radice prima, il linguaggio è fatto, come dice Hobbes, di un sistema di note scelte dagli individui anzitutto per sé: attraverso questi contrassegni, essi possono richiamare le rappresentazioni, connetterle, dissociarle e operare su di esse. Tali note sono state imposte da una convenzione, appunto, o da una violenza, alla collettività ¹; ma ad ogni modo il senso delle parole non appartiene che alla rappresentazione di ciascuno, e, per quanto sia accettato da tutti, non ha altra esistenza che nel pensiero degli individui presi singolarmente: « Le parole » dice Locke « sono i segni delle idee di colui che parla, e nessuno può applicarle immediatamente come segni se non alle idee che egli stesso ha in mente ² ». Ciò che distingue il linguaggio da tutti gli altri segni e permette ad esso di svolgere nella rappresentazione un compito decisivo, non è dunque tanto il fatto che sia individuale o collettivo, naturale o arbitrario, ma che analizzi la rappresentazione nei termini di un ordine necessariamente successivo: i suoni infatti, non possono essere articolati che uno alla volta; il linguaggio non può rappresentare il pensiero, di primo acchito, nella sua totalità; deve disporlo parte dopo parte entro un ordine lineare. Ora, quest'ultimo è estraneo alla rappresentazione. Indubbiamente, i pensieri si succedono nel tempo, ma ciascuno forma un'unità, sia che si ammetta con Condillac ³ che tutti gli elementi d'una rappresentazione sono dati istantaneamente e che la riflessione sola può svolgerli uno dopo l'altro, sia che si ammetta con Destutt de Tracy che si succedono con una rapidità tale da risultare praticamente impossibile osservarne o trattenerne l'ordine ⁴. Proprio tali rappresentazioni, così addensate su se stesse, devono essere svolte nelle proposizioni: per il mio sguardo, « lo splendore è interno alla rosa »; nel mio discorso non posso evitare che il primo preceda o segua la seconda ⁵. Se la mente avesse il potere di pronunciare le idee « come le scorge », non vi è dubbio che « le pronuncierebbe tutte in una volta ⁶ ». Ma è proprio questo che non è possibile, dal momento che, se « il pensiero è un'operazione semplice », « la sua enunciazione è un'operazione successiva ⁷ ». Qui sta la peculiarità del linguaggio, ciò che lo distingue a un tempo dalla rappresentazione (di cui pure a sua volta non è che la rappresentazione), e dai segni (cui appartiene senza nessun altro privilegio singolare). Esso non si oppone al pensiero come l'esterno all'interno, o l'espressione alla riflessione; non si oppone agli altri segni - gesti, pantomime, versioni, dipinti, emblemi ⁸ - come l'arbitrario o il collettivo al naturale e al singolare. Ma a tutto ciò come il successivo al contemporaneo. È per il pensiero e per i segni ciò che l'algebra è per la geometria: sostituisce al confronto simultaneo delle parti (o delle grandezze) un ordine i cui gradi devono essere percorsi gli uni dopo gli altri. È in questo senso rigoroso che il linguaggio è *analisi* del pensiero: non già semplice sezionamento, ma instaurazione profonda dell'ordine nello spazio.

È qui che si situa il nuovo campo epistemologico che l'età classica ha chiamato la "grammatica generale". Sarebbe un controsenso vedervi soltanto l'applicazione pura e semplice di una logica alla teoria del linguaggio. Ma controsenso ugualmente volervi decifrare una sorta di prefigurazione della linguistica. La *Grammatica generale, è lo studio dell'ordine verbale nel suo rapporto alla simultaneità che essa ha il compito di rappresentare*. Il suo proprio oggetto non è dunque né il pensiero né la lingua: ma il *discorso* inteso come successione di segni verbali. Tale successione è artificiale, riguardo alla simultaneità delle rappresentazioni, e in questa misura il linguaggio si oppone al pensiero

come il pensato all'immediato. Eppure tale successione non è la stessa in tutte le lingue: talune pongono l'azione nel mezzo della frase; altre alla fine; talune nominano in primo luogo l'oggetto principale della rappresentazione, altre le circostanze accessorie; come rileva l'*Enciclopedia*, ciò che rende le lingue straniere opache le une alle altre e tanto difficili da tradurre, è, più che la diversità delle parole, l'incompatibilità della loro successione¹. In rapporto all'ordine evidente, necessario, universale, che la scienza, e in particolare l'algebra, introducono nella rappresentazione, il linguaggio è spontaneo, irriflesso; è come naturale. A seconda del punto di vista dal quale lo si considera, esso è sia una rappresentazione già analizzata sia una riflessione allo stato selvaggio. In effetti, è il nesso concreto da rappresentazione a riflessione. Non è tanto lo strumento di comunicazione degli uomini fra loro, quanto il percorso attraverso il quale, necessariamente, la rappresentazione comunica con la riflessione. Ecco perché la *Grammatica generale* ha assunto tanta importanza per la filosofia nel corso del XVIII secolo: essa era, simultaneamente, la forma spontanea della scienza, una sorta di logica incontrollata della mente² e la prima scomposizione riflessa del pensiero: una delle più primitive fratture con l'immediato. Costituiva una sorta di filosofia inerente al pensare - « quale metafisica » dice Adam Smith « non è stata indispensabile per formare il più piccolo aggettivo³ » - e ciò che ogni filosofia doveva recuperare per ritrovare, attraverso tante scelte diverse, l'ordine necessario ed evidente della rappresentazione. Forma iniziale di ogni riflessione, tema primo di ogni critica: tale è il linguaggio. È questa la cosa ambigua, ampia quanto la conoscenza ma sempre interna alla rappresentazione, che la *Grammatica generale* prende come oggetto.

Ma occorre subito trarre un certo numero di conseguenze.

1. Risulta chiaro il modo in cui si ripartiscono nel periodo classico le scienze del linguaggio: da un lato la Retorica, che tratta delle *figure* e dei *tropi*, cioè di come il linguaggio si spazializza nei segni verbali; dall'altro la Grammatica, che tratta dell'articolazione e dell'ordine, cioè di come l'analisi della rappresentazione si dispone in una serie successiva. La Retorica definisce la spazialità della rappresentazione, nei termini in cui questa nasce con il linguaggio; la Grammatica definisce per ogni lingua l'ordine che distribuisce nel tempo tale spazialità. È per questo, come si vedrà in seguito, che la Grammatica presuppone la natura retorica dei linguaggi, anche di quelli più primitivi e più spontanei.

2. D'altra parte, la Grammatica, in quanto riflessione sul linguaggio in genere, manifesta il rapporto che questo ha con l'universalità. Tale rapporto può assumere due forme a seconda che venga presa in considerazione la possibilità di una *Lingua universale* o quella di un *Discorso universale*. Nel periodo classico ciò che si intende per lingua universale, non è il parlare primitivo, intatto e puro che potrebbe restaurare, qualora venisse ritrovato oltre i castighi dell'oblio, l'intesa anteriore a Babele. Si tratta di una lingua suscettibile di dare a ogni rappresentazione e a ogni elemento di ogni rappresentazione il segno mediante il quale possano essere contraddistinti in modo univoco; essa dovrebbe essere capace altresì di indicare in qual modo gli elementi si compongano in una rappresentazione e come siano legati gli uni agli altri; essendo in possesso degli strumenti che permettono d'indicare tutte le relazioni eventuali tra i segmenti della rappresentazione, essa dovrebbe così avere il potere di percorrere tutti gli ordini possibili. Caratteristica e Combinatoria a un tempo, la Lingua universale non

ristabilisce l'ordine dei giorni antichi: inventa segni, una sintassi, una grammatica in cui ogni ordine concepibile deve trovare il proprio luogo. Quanto al Discorso universale, neppure esso è il Testo unico che serba nella cifra del proprio segreto la chiave risolutiva di ogni sapere; esso è piuttosto la possibilità di definire il procedere naturale e necessario della mente dalle rappresentazioni più semplici fino alle analisi più sottili e alle combinazioni più complesse: questo discorso è il sapere inserito nell'ordine unico che gli è prescritto dalla sua origine. Esso percorre, ma in certo modo sotterraneamente, l'intero campo delle conoscenze per farne scaturire la possibilità, a partire dalla rappresentazione, per mostrarne la nascita e farne risaltare il nesso naturale, lineare e universale. Questo denominatore comune, questo fondamento di tutte le conoscenze, questa origine manifestata in un discorso continuo, è l'Ideologia, un linguaggio che duplica su tutta la sua lunghezza il filo spontaneo della conoscenza: « L'uomo per sua natura tende sempre al risultato più vicino e più urgente. Pensa dapprima ai suoi bisogni, quindi ai suoi piaceri. Si occupa di agricoltura, di medicina, di guerra, di politica pratica, poi di poesia e di arti, prima di pensare alla filosofia; e quando fa ritorno su se stesso e comincia a riflettere, egli prescrive allora delle regole al proprio giudizio, e questo è la logica, ai propri discorsi, e questo è la grammatica, ai propri desideri, e questo è la morale. Si crede ormai al vertice della teoria »; ma si accorge che tutte queste operazioni hanno « una fonte comune » e che « questo unico centro di tutte le verità è la conoscenza delle sue facoltà intellettuali ¹ ».

La Caratteristica universale e l'Ideologia si contrappongono come l'universalità della lingua in genere (essa dispiega tutti gli ordini possibili nella simultaneità di un solo schema fondamentale) e l'universalità di un discorso esauriente (esso ricostituisce la genesi, unica e valida per ogni uomo, di tutte le conoscenze possibili nel loro concatenamento). Ma il loro progetto e la loro comune possibilità risiedono in un potere che l'età classica attribuisce al linguaggio: quello di dare segni adeguati a tutte le rappresentazioni quali che esse siano, e di stabilire fra queste tutti i nessi possibili. Nella misura in cui il linguaggio può rappresentare tutte le rappresentazioni, è di pieno diritto l'elemento dell'universale. Deve esistere un linguaggio per lo meno possibile che accolga fra le sue parole la totalità del mondo e inversamente, il mondo, in quanto totalità del rappresentabile, deve poter divenire, nel suo insieme, Enciclopedia. E il grande sogno di Charles Bonnet coglie, sotto tale aspetto, ciò che il linguaggio è nel suo nesso e nella sua inerenza alla rappresentazione: « Mi diletto a considerare la moltitudine innumerevole dei Mondi come altrettanti libri la cui collezione compone l'immensa Biblioteca dell'Universo o la vera Enciclopedia universale. Comprendo che la gradazione meravigliosa che vi è fra questi diversi mondi facilita alle intelligenze superiori, cui è stato dato di percorrerli o piuttosto di leggerli, l'acquisizione delle verità di ogni sorta che essi racchiudono e pone nella loro conoscenza quest'ordine e questa concatenazione che ne fanno la principale bellezza. Ma questi Enciclopedisti celesti non possiedono tutti in uguale misura l'Enciclopedia dell'Universo; gli uni non ne possiedono che alcuni rami; altri ne possiedono in numero maggiore, altri ne colgono ancor più; ma tutti hanno l'eternità per accrescere e perfezionare le loro conoscenze e sviluppare tutte le loro facoltà ² ». Su questo sfondo d'un'Enciclopedia assoluta, gli umani costituiscono forme intermedie di universalità composta e limitata: Enciclopedie alfabetiche le quali

dispongono la maggior quantità possibile di conoscenze nell'ordine arbitrario delle lettere; pasigrafie che consentono di trascrivere nei termini di un solo e medesimo sistema di figure tutte le lingue del mondo ¹, lessici polivalenti che stabiliscono le sinonimie fra un numero più o meno ragguardevole di lingue; infine le enciclopedie ragionate che pretendono « esporre nella misura del possibile l'ordine e il concatenamento delle conoscenze umane » prendendo in esame « la loro genealogia e la loro filiazione, le cause che hanno dovuto farle nascere e i caratteri che le distinguono ² ». Qualunque sia stato il carattere parziale di tutti questi progetti, quali che siano state le circostanze empiriche del por mano a essi, il fondamento della loro possibilità nell'*episteme* classica, è che, se l'essere del linguaggio era interamente ricondotto al suo funzionamento nella rappresentazione, questa in compenso aveva, con l'universale, un rapporto solo tramite il linguaggio.

3. Conoscenza e linguaggio sono strettamente intrecciati. Hanno, nella rappresentazione, pari origine e uguale principio di funzionamento; si sostengono a vicenda, completandosi e criticandosi ininterrottamente. Nella loro forma più generale, conoscere e parlare consistono anzitutto nell'analizzare il simultaneo della rappresentazione, nel distinguerne gli elementi, nello stabilire le relazioni che li combinano, le possibili successioni secondo cui possono svolgersi: è in virtù di uno stesso movimento che la mente parla e conosce, « è attraverso i medesimi processi che si impara a parlare e che vengono scoperti o i principi del sistema del mondo o quelli delle operazioni della mente umana, cioè tutto ciò che vi è di sublime nelle nostre conoscenze ³ ». Ma il linguaggio non è conoscenza che in forma irriflessa; si impone dall'esterno agli individui che guida, volenti o nolenti, verso nozioni concrete o astratte, esatte o poco fondate; la conoscenza, in compenso, è come un linguaggio di cui ogni parola sia stata esaminata e ogni relazione verificata. Sapere, è parlare come conviene e come prescritto dal procedere certo della mente; parlare, è sapere nella misura del possibile e secondo il modello che impongono quelli di cui viene condivisa la nascita. Le scienze sono lingue ben fatte nella misura stessa in cui le lingue sono scienze non coltivate. Ogni lingua deve pertanto essere rifatta: cioè spiegata e giudicata partendo dall'ordine analitico cui nessuna di esse si conforma esattamente; ed eventualmente riadattata affinché la catena delle conoscenze possa apparire in piena trasparenza, senza ombra né lacuna. È inerente quindi alla natura stessa della grammatica l'essere prescrittiva, non già in quanto intenderebbe imporre le norme di un bel linguaggio, fedele alle regole del gusto, ma in quanto correla la possibilità radicale di parlare all'ordinato disporsi della rappresentazione. Destutt de Tracy doveva un giorno rilevare che i migliori trattati di Logica, nel XVII secolo, erano stati scritti da grammatici: infatti le prescrizioni della grammatica sono d'ordine analitico, non estetico.

E tale inerenza della lingua al sapere libera un intero campo storico che non era esistito nelle età precedenti. Qualcosa come una storia della conoscenza diviene possibile. Infatti, se la lingua è una scienza spontanea, oscura a se medesima e impacciata, in compenso essa è perfezionata dalle conoscenze, le quali non possono depositarsi nelle parole senza lasciarvi la loro traccia e come la vuota ubicazione del loro contenuto. Le lingue, sapere imperfetto, costituiscono la memoria fedele del suo perfezionarsi. Inducono in errore, ma registrano ciò che è stato appreso. Nel loro ordine disordinato, fanno nascere false idee; ma le

idee vere depongono in esse lo stampo incancellabile di un ordine che il solo caso non avrebbe potuto predisporre. Ciò che le civiltà e i popoli ci lasciano come monumenti del loro pensiero, non sono tanto i testi, quanto i vocabolari e le sintassi, i suoni delle loro lingue più che le parole da essi pronunciate, meno i loro discorsi che ciò che li rese possibili: la discorsività del loro linguaggio. « La lingua d'un popolo produce il suo vocabolario, e il suo vocabolario è una bibbia abbastanza fedele di tutte le conoscenze di questo popolo; in base al solo confronto del vocabolario di una nazione in tempi diversi, ci si farebbe un'idea del suo progresso. Ogni scienza ha il proprio nome, ogni nozione nella scienza ha il proprio, tutto ciò che è conosciuto nella natura è indicato, come è indicato tutto ciò che viene inventato nelle arti; i fenomeni, le manovre, gli strumenti ^{1.}» Donde la possibilità di fare una storia della libertà e della schiavitù prendendo come punto di partenza le lingue^{2.}, o ancora una storia delle opinioni, dei pregiudizi, delle superstizioni, delle fedi di ogni ordine, al cui riguardo gli scritti testimoniano sempre meno esattamente delle parole stesse ^{3.} Donde anche il progetto di fare un'enciclopedia "delle scienze e delle arti" che non segua il concatenarsi delle conoscenze medesime, ma si cali nella forma del linguaggio, internamente allo spazio aperto nelle parole; qui i tempi venturi cercheranno sicuramente ciò che abbiamo saputo o pensato, poiché le parole, nel loro trito profilo, si dispongono sulla linea mediana che rende la scienza contigua alla percezione, e la riflessione alle immagini. In esse ciò che immaginiamo diventa ciò che sappiamo, e in compenso, ciò che sappiamo diventa ciò che ci rappresentiamo quotidianamente. L'antico rapporto col testo, in base al quale il Rinascimento definiva l'erudizione, si è ora trasformato: è divenuto nell'età classica il rapporto col puro elemento del linguaggio.

Acquista luce in tal modo l'elemento trasparente in cui comunicano di pieno diritto linguaggio e conoscenza, discorso ben fatto e sapere, lingua universale e analisi del pensiero, storia degli uomini e scienze del linguaggio. Anche quando era destinato alla pubblicazione, il sapere del Rinascimento si disponeva entro uno spazio circoscritto. L' "Accademia" era un circolo chiuso che proiettava alla superficie delle configurazioni sociali la forma essenzialmente segreta del sapere. Il fatto è che questo sapere aveva quale compito primo di far parlare sigle mute: esso doveva riconoscerne le forme, interpretarle e ritrascriverle in tracce ulteriori, le quali a loro volta dovevano essere decifrate; di modo che neppure la scoperta del segreto sfuggiva alla disposizione cavillosa che l'aveva resa a un tempo così difficile e così ambita. Nell'età classica conoscere e parlare si concatenano nella medesima trama: incombe al sapere e al linguaggio di dare alla rappresentazione segni in cui questa si svolga conformemente a un ordine necessario e visibile. Quando veniva enunciato, il sapere del XVI secolo era un segreto, ma condiviso. Quando è celato, quello dei secoli XVII e XVIII è un discorso al di sopra del quale è stato disposto un velo. Infatti, è proprio della natura più originaria della scienza inerire al sistema delle comunicazioni verbali ^{1.}, come è proprio della natura del linguaggio l'essere conoscenza fin dalla prima parola. Parlare, chiarire e sapere sono, nel senso stretto del termine, del *medesimo ordine*. L'interesse che l'età classica manifesta per la scienza, la pubblicità dei suoi dibattiti, il suo carattere marcatamente essoterico, la sua apertura al profano, l'astronomia fontenellizzata, Newton letto da Voltaire, tutto ciò non è probabilmente altro che un fenomeno sociologico. Non ha provocato la minima alterazione nella storia del pensiero, non ha modificato di un pollice il

diventire del sapere. Non spiega alcunché, tranne beninteso al livello dossografico ove di fatto occorre situarlo; ma la sua condizione di possibilità è là, in questa inerenza reciproca di sapere e linguaggio. Il XIX secolo, più tardi, la scioglierà, e gli capiterà di lasciare l'uno di fronte all'altro un sapere chiuso su se stesso, e un puro linguaggio, fattosi, nel suo essere e nella sua funzione, enigmatico, - qualcosa che ha nome, a partire da questo periodo, *Letteratura*. Fra i due si dispiegheranno all'infinito i linguaggi intermedi, derivati o se si vuole decaduti, dal sapere non meno che dalle opere.

4. Per il fatto di essere divenuto analisi e ordine, il linguaggio stringe con il tempo rapporti fino allora inediti. Il secolo XVI ammetteva che le lingue si succedessero nella storia e potessero generarsi l'una dall'altra. Le più antiche erano le lingue madri. Fra tutte la più arcaica, essendo la lingua che l'Eterno adoperava per rivolgersi agli uomini, l'ebraico, passava per aver dato nascita al siriano e all'arabo; veniva quindi il greco dal quale il copto era derivato come anche l'egiziano; il latino contava nella propria filiazione l'italiano, lo spagnolo e il francese; infine dal germanico derivavano il tedesco, l'inglese e il fiammingo¹. A partire dal XVII secolo, il rapporto tra linguaggio e tempo si rovescia: questo non depone più - a turno - gli idiomi nella storia del mondo; sono proprio i linguaggi che svolgono le rappresentazioni e le parole, secondo una successione di cui essi stessi definiscono la legge. Ogni lingua definisce la propria specificità attraverso questo ordine interno e l'ubicazione che assegna alle parole. E non più attraverso il posto da essa occupato in una serie storica. Il tempo è per il linguaggio il suo modo interno di analisi, non il suo luogo di nascita. Donde lo scarso interesse che l'età classica ha manifestato nei riguardi della filiazione cronologica, al punto di negare, contro ogni "evidenza" - intendiamo la nostra - la parentela dell'italiano o del francese con il latino¹. A tali serie esistenti nel XVI secolo e riapparire nel XIX, vengono sostituite delle tipologie. E sono quelle dell'ordine. Vi è quel gruppo di lingue che pone in primo luogo il soggetto, poi l'azione da esso intrapresa o subita, infine l'oggetto a cui esso la applica: testimoni, il francese, l'inglese, lo spagnolo. Di fronte, il gruppo delle lingue che fanno « precedere ora l'azione, ora l'oggetto, ora la modificazione o la circostanza »: il latino ad esempio o lo "schiafone" nei quali la funzione della parola non è indicata dal suo posto ma dalla sua flessione. Infine il terzo gruppo è formato dalle lingue miste (come il greco o il germanico), « che partecipano degli altri due gruppi, in quanto hanno un articolo e dei casi² ». Ma occorre precisare che la presenza o l'assenza delle flessioni non definiscono per ogni lingua l'ordine possibile o necessario delle sue parole. L'ordine stesso, in quanto analisi e allineamento successivo delle rappresentazioni, costituirà l'antecedente e prescriverà di utilizzare declinazioni o articoli. Le lingue che seguono l'ordine "dell'immaginazione e dell'interesse" non fissano un posto costante per le parole: devono contrassegnarle con flessioni (si tratta delle lingue "traspositive"). Se in compenso esse seguono l'ordine uniforme della riflessione, non fanno che indicare con un articolo il numero e il genere dei sostantivi; il posto entro l'ordinamento analitico ha in se stesso un valore funzionale: si tratta dei linguaggi "analoghi"³. Le lingue si imparentano e si distinguono sullo schema dei tipi possibili di successione. Schema che è simultaneo, ma che suggerisce quali sono state le lingue più antiche: si può infatti ammettere che l'ordine più spontaneo (quello dell'immagine e delle passioni) ha dovuto precedere l'ordine più riflesso (quello della logica): la datazione esterna è imposta

dalle forme interne dell'analisi e dell'ordine. Il tempo si è fatto interno al linguaggio.

Per quanto riguarda la storia stessa delle lingue, questa non è più che erosione o accidente, introduzione, incontro, e miscugli di elementi diversi; non ha né legge né movimento né necessità proprie. In che modo, ad esempio, si è formata la lingua greca? « Furono mercanti di Fenicia, avventurieri di Frigia, di Macedonia e d'Iliria, Galati, Sciti, bande di esuli o di fuggiaschi che caricarono il primo fondo della lingua greca di tante specie di particelle innumerevoli e di tanti dialetti ¹. » Quanto al francese, esso è composto di nomi latini e gotici, di costrutti e disposizioni galliche, di articoli e cifre arabi, di parole prese agli inglesi e agli italiani in occasione dei viaggi, delle guerre o delle convenzioni di commercio ². Infatti le lingue evolvono a motivo delle migrazioni, delle vittorie e delle sconfitte, delle mode, degli scambi; ma non già grazie alla forza d'una storicità di cui sarebbero depositarie in proprio. Non obbediscono ad alcun principio interno di svolgimento; esse stesse svolgono in modo lineare le rappresentazioni e i loro elementi. Se esiste per le lingue un tempo che è positivo, non occorre cercarlo all'esterno, dal lato della storia, ma nell'ordinamento delle parole, nel cavo del discorso.

Adesso possiamo circoscrivere il campo epistemologico della *Grammatica generale*, che è apparso nella seconda metà del XVII secolo ed è scomparso negli ultimi anni del secolo successivo. Grammatica generale non equivale a grammatica comparata: gli accostamenti fra le lingue non vengono da essa presi come oggetto, né utilizzati come metodo. Il fatto è che la sua generalità non consiste nel trovare leggi propriamente grammaticali, comuni a tutti i campi linguistici, e suscettibili di far apparire, in una unità ideale e vincolante, la struttura di ogni lingua possibile; se è generale, lo è nella misura in cui intende far apparire, al disotto delle regole della grammatica, ma al livello del loro fondamento, la funzione rappresentativa del discorso - sia la funzione verticale che indica un "rappresentato", sia la funzione orizzontale che lo salda conformemente al pensiero. Dal momento che fa apparire il linguaggio come una rappresentazione che ne articola un'altra, essa è di pieno diritto "generale": ciò di cui tratta, è lo sdoppiamento interno della rappresentazione. Ma siccome tale articolazione si può fare in parecchi modi diversi, vi saranno paradossalmente diverse grammatiche generali: quella del francese, dell'inglese, del latino, del tedesco, ecc. ³. La grammatica generale non mira a definire le leggi di tutte le lingue ma a trattare, di volta in volta, ogni lingua particolare come un modo di articolazione del pensiero su sé medesimo. In ogni lingua presa isolatamente la rappresentazione assegna a sé stessa dei "caratteri". La grammatica generale definirà il sistema d'identità e di differenze che tali caratteri spontanei presuppongono e utilizzano. Essa stabilirà la *tassonomia* di ogni lingua. Vale a dire ciò che in ognuna di esse fonda la possibilità di tenere un discorso.

Donde le due direzioni che obbligatoriamente dovrà prendere. Poiché il discorso connette le proprie parti come la rappresentazione i propri elementi, la grammatica generale dovrà studiare il funzionamento rappresentativo delle parole le une in rapporto alle altre: il che presuppone anzitutto un'analisi del nesso che lega assieme le parole (teoria della proposizione e in special modo del verbo), quindi un'analisi dei diversi tipi di parole e del modo in cui queste sezionano la rappresentazione e si distinguono le une dalle altre (teoria

dell'articolazione). Ma poiché il discorso non è soltanto un insieme rappresentativo, ma una rappresentazione duplicata che ne indica un'altra - quella appunto che essa rappresenta - la grammatica generale deve studiare il modo in cui le parole indicano ciò che dicono, anzitutto nel loro valore primitivo (teoria dell'origine e della radice), quindi nella loro capacità permanente di slittamento, di estensione, di riorganizzazione (teoria dello spazio retorico e della derivazione).

3. LA TEORIA DEL VERBO

La proposizione sta al linguaggio come la rappresentazione sta al pensiero: ne costituisce la forma a un tempo più generale e più elementare, poiché, una volta frazionata, essa non ci offre più il discorso bensì i suoi elementi, cioè altrettanti materiali disseminati. Al di sotto della proposizione, si trovano le parole, ma ovviamente il linguaggio non si compie in esse. È vero che in origine l'uomo non ha emesso che semplici gridi, ma questi hanno cominciato ad essere linguaggio solo dal giorno in cui si sono resi portatori - non fosse che internamente al loro monosillabo - di un rapporto che era dell'ordine della proposizione. L'urlo del primitivo che si dibatte diventa effettivamente parola quando non è più espressione laterale di una sofferenza, ma equivale a un giudizio o a una dichiarazione del tipo: « Soffoco ¹ ». Ciò che innalza la parola in quanto parola e la solleva alta sopra i gridi e i rumori, è la proposizione in essa celata. Il selvaggio dell'Aveyron non è arrivato a parlare, proprio perché le parole sono restate per lui simili alle impronte sonore delle cose e delle impressioni che queste facevano nella sua mente; le parole non avevano ricevuto alcun valore di proposizione. Egli aveva un bel pronunciare la parola "latte" davanti alla ciotola che gli veniva offerta; ciò era solo l'« espressione confusa di tale liquido alimentare, del vaso che lo conteneva, e del desiderio che ne era l'oggetto ² »; mai la parola si è fatta segno rappresentativo della cosa poiché egli non aveva mai voluto dire che il latte era caldo, o pronto, o atteso. Infatti spetta alla proposizione staccare il segno sonoro dai suoi immediati valori espressivi, e instaurarlo sovranamente nella sua possibilità linguistica. Per il pensiero classico, il linguaggio comincia dove esiste discorso e non già espressione. Nel dire « no », non traduciamo il nostro rifiuto in grido; addensiamo in una parola « una intera proposizione: ... non sento questo, o non credo quello ³ ». « Andiamo diritto alla proposizione, oggetto essenziale della grammatica ⁴ . » In essa, tutte le funzioni del linguaggio sono ricondotte ai soli tre elementi indispensabili per formare una proposizione: il soggetto, il predicato e il loro nesso. D'altra parte, il soggetto e il predicato hanno identica natura dal momento che la proposizione afferma che l'uno è identico o appartiene all'altro; essi possono dunque, in certe condizioni, scambiare le loro funzioni. L'unica ma decisiva differenza è quella manifestata dall'irriducibilità del verbo: « In ogni proposizione » dice Hobbes ⁵ « vi sono tre cose da considerare: cioè i due nomi, *soggetto* e *predicato*, e il nesso o la copula. I due nomi eccitano nella mente l'idea d'una sola e stessa cosa, ma la copula fa nascere l'idea della causa per cui questi nomi sono stati imposti a questa cosa ». Il verbo è la condizione indispensabile a ogni discorso: e là dove esso non esiste, almeno virtualmente, non è possibile dire che vi sia linguaggio. Le proposizioni nominali celano tutte la presenza invisibile d'un verbo, e Adam Smith ⁶ pensa che, nella sua forma primitiva, il linguaggio era

composto di soli verbi impersonali del tipo: “piove” o “tuona”, e che, partendo da tale nucleo verbale, si sono staccate tutte le altre parti del discorso alla stregua di tante precisioni derivate e seconde. La soglia del linguaggio è là dove scaturisce il verbo. Occorre pertanto trattare tale verbo come un essere misto, a un tempo parola fra le parole, preso nelle stesse regole, docile come esse alle leggi di reggenza e di concordanza; e poi isolato da esse tutte, in una regione che non è quella del parlato, ma quella da dove si parla. Esso è in margine al discorso, alla sutura di ciò che è detto e di ciò che dice, nel punto esatto in cui i segni stanno per farsi linguaggio.

È in tale funzione che occorre interrogarlo - spogliandolo di ciò che non ha cessato di sovraccaricarlo e di offuscarlo. Non fermarsi, come Aristotile, al fatto che il verbo significa i tempi (numerose altre parole, avverbi, aggettivi, nomi, possono portare significazioni temporali). Non fermarsi nemmeno, come faceva Scaligero, al fatto che esprime azioni o passioni, mentre invece i nomi indicano cose, e permanenti (esiste infatti proprio la parola “azione”). E nemmeno dare importanza, come faceva Buxtorf, alle diverse persone del verbo, poiché certi pronomi hanno essi pure la proprietà di indicarle. Ma portare immediatamente in piena luce ciò che lo costituisce: il verbo *afferma*, indica cioè « che il discorso in cui si usa tale parola è il discorso d'un uomo che non coglie soltanto i nomi, ma che li giudica »¹. Vi è proposizione - e discorso - quando tra due cose viene affermato un legame di attribuzione, quando si dice che questo è quello ². L'intera specie del verbo si riconduce all'unico verbo significante: *essere*. Tutti gli altri si servono segretamente di tale funzione unica, ma l'hanno ricoperta di determinazioni che la nascondono: con l'aggiunta di altri attributi, e invece di dire « io sono cantante », si dice « io canto »; con l'aggiunta di indicazioni di tempo e invece di dire « una volta, io sono cantante », si è potuto dire « io cantavo »; infine talune lingue hanno integrato ai verbi il soggetto stesso; perciò i Latini non dicono *ego vivit*, ma *vivo*. Tutto questo non è che deposito e sedimentazione intorno e al disopra d'una funzione verbale tenuissima ma essenziale, « solo il verbo *essere*... è rimasto in questa semplicità »³. L'essenza intera del linguaggio è racchiusa in tale parola singolare. Senza di essa, tutto sarebbe rimasto silenzioso, e gli uomini, come taluni animali, avrebbero sì potuto far uso della loro voce, ma nessuno di tali gridi lanciati nella foresta avrebbe mai annodato la grande catena del linguaggio.

Nell'epoca classica, l'essere grezzo del linguaggio - massa di segni deposti nel mondo per esercitarvi la nostra interrogazione - si è cancellato, ma il linguaggio ha stretto con l'essere nuovi rapporti, più difficili da cogliere dal momento che il linguaggio lo enuncia e lo raggiunge attraverso una sola parola; intrinsecamente esso lo afferma; eppure non potrebbe esistere in quanto linguaggio se tale parola, da sola, non sostenesse a priori ogni discorso possibile. Senza un modo di indicare l'essere, non vi è linguaggio; ma senza linguaggio, non vi è traccia di verbo essere, il quale non ne costituisce che una parte. Tale semplice parola, è l'essere rappresentato nel linguaggio; ma è, con pari diritto, anche l'essere rappresentativo del linguaggio - vale a dire, ciò che lo rende suscettibile di verità o di errore in quanto gli dà la possibilità di affermare quello che dice. Nel che differisce da tutti i segni che possono essere conformi, fedeli, adeguati o no a ciò che designano, ma non sono mai veri o falsi. Il linguaggio è da cima a fondo *discorso*, grazie al singolare potere di una parola che scavalca il sistema dei segni verso l'essere di ciò che viene significato.

Ma donde viene tale potere? E qual è il senso che, trabolcando dalle parole, fonda la proposizione? I grammatici di *Port-Royal* dicevano che il senso del verbo essere era di affermare: indicando, in tal modo, sì la regione del linguaggio in cui stava il suo privilegio assoluto, ma non già in che cosa consistesse. Non occorre sottolineare che il verbo essere contiene l'idea dell'affermazione, giacché la parola stessa *affermazione*, e il vocabolo *sì* la contengono con pari diritto¹; è pertanto, piuttosto l'affermazione dell'idea che da esso viene ad essere fondata. Ma affermare un'idea, equivale a enunciare l'esistenza? È proprio quello che pensa Bauzée il quale trova in ciò una ragione per cui il verbo avrebbe accolto nella sua forma le variazioni del tempo: infatti l'essenza delle cose non cambia: soltanto la loro esistenza appare e scompare, essa sola ha un passato e un futuro². A questo punto Condillac può far notare che l'esistenza può venir tolta alle cose, in quanto essa è solo un attributo, e che il verbo può affermare sia la morte sia l'esistenza. L'unica cosa che il verbo afferma è la coesistenza di due rappresentazioni: quella ad esempio del verde e dell'albero, dell'uomo e dell'esistenza o della morte; per questo, il tempo dei verbi non indica quello in cui le cose sono esistite nell'assoluto, ma un sistema relativo d'antioriorità o di simultaneità tra le cose¹. La coesistenza infatti, non è un attributo della cosa stessa; è soltanto una forma della rappresentazione: dire che il verde e l'albero coesistono, è dire che sono connessi in tutte, o quasi, le impressioni che ricevo.

Per cui il verbo *essere* avrebbe essenzialmente come funzione di portare ogni linguaggio alla rappresentazione da esso designata. L'essere verso il quale esso tende al di là dei segni, non è né più né meno che l'essere del pensiero. Paragonando il linguaggio a un quadro, un grammatico della fine del XVIII secolo definisce i nomi come forme, gli aggettivi come colori e il verbo come la tela stessa su cui essi appaiono. Tela invisibile, interamente coperta dallo splendore e dal disegno delle parole, ma che conferisce al linguaggio il luogo ove far valere il suo dipinto: ciò che il verbo designa, è infine lo stesso carattere rappresentativo del linguaggio, il fatto che abbia il suo luogo nel pensiero, e che l'unica parola in grado di varcare il limite dei segni e di fondarli nella verità, non colga mai altro che la sola rappresentazione. Cosicché la funzione del verbo viene ad essere identificata con il modo di esistenza del linguaggio, da essa percorso nella sua intera lunghezza: parlare, è a un tempo rappresentare con segni, e conferire a segni una forma sintetica capeggiata dal verbo. Come dice Destutt, il verbo è l'attribuzione: sostegno e forma di tutti gli attributi: « Il verbo *essere* si trova in tutte le proposizioni, poiché non si può dire che una cosa è in tal modo senza contemporaneamente dire che essa è... ma questa parola è che si trova in tutte le proposizioni fa sempre parte dell'attributo, ne è sempre l'inizio e la base, è l'attributo generale e comune² ».

Appare chiaro come, giunta a tale punto di generalità, la funzione del verbo non avrà più che da dissociarsi, non appena sparirà il campo unitario della grammatica generale. Quando la dimensione del grammaticale puro sarà liberata, la proposizione non sarà più che una unità di sintassi. Il verbo vi comparirà tra le altre parole con il proprio sistema di concordanza, di flessioni e di valori. E all'altro estremo, il potere di manifestazione del linguaggio riapparirà in un quesito autonomo, più arcaico della grammatica. E durante l'intero XIX secolo, il linguaggio sarà interrogato nella sua natura enigmatica di *verbo*: proprio là dove è più vicino all'essere, più capace di nominarlo, di trasmetterne o farne scintillare il senso fondamentale, di renderlo

inequivocabilmente manifesto. Da Hegel a Mallarmé, lo stupore di fronte ai rapporti tra essere e linguaggio, equilibrerà la reintroduzione del verbo nell'ordine omogeneo delle funzioni grammaticali.

4. L'ARTICOLAZIONE

Il verbo *essere*, misto di attribuzione e di affermazione, punto di convergenza del discorso sulla possibilità prima e radicale di parlare, definisce il primo invariante della proposizione e il più fondamentale. Attorno ad esso, da una parte e dall'altra, figurano altri elementi: parti del discorso, o dell' "orazione". Tali aree sono indifferenti ancora e determinate soltanto dall'esile figura, quasi impercettibile e centrale, che designa l'essere; esse funzionano, intorno a questo "giudicatore", come la cosa da giudicare - *judicandum*, e la cosa giudicata - *judicatum*¹. In che modo questo puro disegno della proposizione può trasformarsi in frasi distinte? In che modo il discorso può enunciare l'intero contenuto d'una rappresentazione? Perché è fatto di parole che *nominano*, parte per parte, ciò che è dato alla rappresentazione.

La parola indica: la sua natura, cioè, è di essere nome. Nome proprio essendo puntata verso tale rappresentazione, e verso nessun'altra ancora. Tanto che, di fronte all'uniformità del verbo - che è unicamente l'enunciato universale dell'attribuzione - i nomi pullulano, e all'infinito. Ce ne dovrebbero essere tanti quante sono le cose da nominare. Ma ogni nome aderirebbe in tal caso con tanto vigore alla sola rappresentazione da esso designata, da impedire persino la formulazione della minima attribuzione; e il linguaggio precipiterebbe di nuovo al di sotto di se stesso: « Se non avessimo come sostantivi che nomi propri, occorrerebbe moltiplicarli senza, fine. Tali parole, la cui moltitudine sovraccaricherebbe la memoria, non metterebbero ordine alcuno negli oggetti delle nostre conoscenze né, conseguentemente, nelle nostre idee, e tutti i nostri discorsi verrebbero fatti nella più grande confusione¹ ». I nomi possono funzionare nella frase e consentire l'attribuzione soltanto se uno dei due (il predicato almeno) designa un qualche elemento comune a più rappresentazioni. La generalità del nome è tanto necessaria alle parti del discorso quanto la designazione dell'essere alla forma della proposizione.

Tale generalità può ottenersi in due modi. O mediante un'articolazione orizzontale la quale raggruppi gli individui che hanno certe identità in comune, e separi quelli che sono diversi; essa forma in tal caso una generalizzazione successiva di gruppi sempre più ampi (e sempre meno numerosi); può anche suddividerli quasi all'infinito attraverso nuove distinzioni e ricongiungersi in tal modo al nome proprio da cui è partita²; l'intero ordine delle coordinazioni e delle subordinazioni viene a trovarsi ricoperto dal linguaggio e ciascuno di tali punti vi figura con il proprio nome: dall'individuo alla specie, quindi da questa al genere e alla classe, il linguaggio si articola esattamente sul campo delle generalità crescenti; i sostantivi manifestano appunto nel linguaggio questa funzione tassonomica: diciamo un animale, un quadrupede, un cane, un barbone³. Oppure mediante un'articolazione verticale - la quale però è legata alla prima, giacché sono indispensabili l'una all'altra; questa seconda articolazione distingue le cose che sussistono di per sé da quelle - modificazioni, tratti, accidenti o caratteri - che non si incontrano mai allo stato indipendente: in profondità, le sostanze; alla superficie, le qualità; questo taglio - questa metafisica, come diceva

Adam Smith ⁴ - viene manifestato nel discorso mediante la presenza di aggettivi, i quali nella rappresentazione designano tutto ciò che non può sussistere di per sé.

L'articolazione primaria del linguaggio (escluso il verbo essere, il quale è sia condizione sia parte del discorso) avviene dunque secondo due assi ortogonali: l'uno che va dall'individuo singolo al generale; l'altro che va dalla sostanza alla qualità. Al loro incrocio si trova il nome comune; a un estremo il nome proprio, all'altro l'aggettivo. Ma questi due tipi di rappresentazione distinguono le parole l'una dall'altra solo nella misura esatta in cui la rappresentazione viene analizzata su questo modello medesimo. Gli autori di *Port-Royal* dicono infatti: le parole « che significano le cose si chiamano nomi *sostantivi*, come *terra*, *sole*. Quelle che significano i modi, e che indicano al tempo stesso il soggetto cui convengono, si chiamano *aggettivi*, come *buono*, *giusto*, *rotondo* ¹ ». Tra l'articolazione del linguaggio e quella della rappresentazione vi è tuttavia un certo gioco. Quando si parla di "bianchezza", si designa è vero una qualità, ma la si designa attraverso un sostantivo; quando si parla degli "umani", viene utilizzato un aggettivo per designare individui che sussistono di per sé. Tale scarto, tuttavia, non indica che il linguaggio obbedisce a leggi diverse dalla rappresentazione: ma anzi che esso stabilisce con sé medesimo, e nello spessore che lo caratterizza, rapporti identici a quelli della rappresentazione. Non è esso infatti una rappresentazione sdoppiata, e non ha forse potere di combinare, con gli elementi della rappresentazione, una rappresentazione distinta dalla prima, pur non avendo come funzione e senso che di rappresentarla? Se il discorso s'impossessa dell'aggettivo che designa una modificazione, e lo fa valere all'interno della frase come la *sostanza* stessa della proposizione, l'aggettivo diviene sostantivo; invece il nome che si comporta nella frase come un accidente diviene a sua volta aggettivo, pur continuando a designare, come in precedenza, sostanze. « Siccome la sostanza è ciò che sussiste di per sé, sono state chiamate sostantivi tutte le parole che sussistono di per sé stesse nel discorso, ancorché significhino degli accidenti. Viceversa, si sono chiamate aggettivi quelle parole che significano delle sostanze, allorché, nel loro modo di significare, devono essere unite ad altri nomi nel discorso ² ». Gli elementi della proposizione hanno tra loro rapporti identici a quelli della rappresentazione; ma tale identità non è assicurata punto per punto di modo che ogni sostanza risulti designata da un sostantivo e ogni accidente da un aggettivo. Si tratta di una identità globale e di natura: la proposizione è una rappresentazione; si articola sugli stessi modi di questa; ma la contraddistingue il fatto di poter articolare in una maniera o in un'altra la rappresentazione che essa trasforma in discorso. È, in sé, una rappresentazione che ne articola un'altra, con una possibilità di scarto che costituisce a un tempo la libertà del discorso e la diversità delle lingue.

Tale è il primo strato dell'articolazione: il più superficiale, comunque il più visibile. Fin da questo momento, tutto può divenire discorso. Ma entro un linguaggio ancora scarsamente differenziato: per saldare tra loro i nomi, non si dispone ancora che del verbo essere e della sua funzione attributiva. Ora, gli elementi della rappresentazione si articolano in base a un intero reticolo di rapporti complessi (successione, subordinazione, conseguenza) che bisogna far passare nel linguaggio affinché questo possa diventare realmente rappresentativo. Di qui, la necessità di tutte quelle parole, sillabe e persino lettere, che, circolando tra i nomi e i verbi, designano le idee che *Port-Royal*

chiamava "accessorie"¹; occorrono preposizioni e congiunzioni; occorrono segni di sintassi che indichino i rapporti d'identità o di concordanza, di dipendenza o di reggenza²: indici di plurale e di genere, casi delle declinazioni; occorrono infine parole che pongano in riferimento i nomi comuni con gli individui da essi designati - quegli articoli o quei dimostrativi da Lemerrier chiamati "concretizzatori" o "deastrattori"³. Un tal pulviscolo di parole costituisce un'articolazione inferiore all'unità del nome (sostantivo o aggettivo) quale era stata richiesta dalla nuda forma della proposizione; nessuna di esse detiene, perfettamente isolato e in suo possesso, un contenuto rappresentativo che sia stabile e determinato; esse non possono rivestire nessuna idea - nemmeno accessoria - se non vengono collegate con altre parole; mentre nomi e verbi sono dei "significativi assoluti", esse non godono di significato altro che in termini di relazione⁴.

Si rivolgono, è vero, alla rappresentazione; e non esistono che nella misura in cui questa, analizzandosi, lascia vedere il reticolo interno di quelle relazioni; esse tuttavia acquistano valore solo attraverso l'insieme grammaticale cui appartengono. Stabiliscono nel linguaggio un'articolazione nuova e di natura mista, a un tempo rappresentativa e grammaticale, senza che nessuno di questi due ordini possa interamente sovrapporsi all'altro.

Ecco la frase popolarsi di elementi sintattici di taglio più sottile che non quello delle figure ampie della proposizione. Questa nuova circoscrizione pone la grammatica generale di fronte alla necessità di una scelta: o continuare l'analisi al di sotto dell'unità nominale, e far apparire, anteriormente al significato, gli elementi insignificanti su cui è costruita; oppure riducendo regressivamente tale unità nominale, individuare in essa misure più ristrette e ritrovarne l'efficacia rappresentativa al di sotto delle parole piene, nelle particelle, nelle sillabe e persino nelle stesse lettere. Queste possibilità sono offerte - anzi: prescritte - non appena la teoria delle lingue si dà come oggetto il discorso e l'analisi dei valori rappresentativi di quest'ultimo. Esse definiscono il *punto d'eresia* che divide la grammatica del XVIII secolo.

« Vogliamo sopprime » dice Harris « che ogni significato, alla pari del corpo, sia divisibile in un'infinità di altri significati, a loro volta divisibili all'infinito? Sarebbe un'assurdità; occorre pertanto necessariamente ammettere che esistano suoni significativi, nessuna parte dei quali può, da sola, aver significato¹. » Il significato scompare non appena vengono dissociati o sospesi i valori rappresentativi delle parole: compaiono allora, in tutta la loro indipendenza, materiali che non si articolano sul pensiero, e i cui nessi non possono ricondursi a quelli del discorso. Vi è una "meccanica" propria delle concordanze, dei regimi, delle flessioni, delle sillabe e dei suoni, della quale nessun valore rappresentativo può render conto.

Occorre trattare il linguaggio come quelle macchine che, a poco a poco, si perfezionano²: nella sua forma più semplice, la frase è composta di un soggetto, di un verbo e di un attributo; e ogni aggiunta di senso richiede una nuova e intera proposizione; analogamente le macchine più rudimentali presuppongono principi di movimento che differiscono per ciascuno dei loro organi. Ma perfezionandosi, esse sottopongono a un solo e medesimo principio tutti i loro organi, che finiscono in tal modo per esserne solo gli intermediari, i mezzi di trasformazione, i punti di applicazione; allo stesso modo, nel perfezionarsi, le lingue fanno passare il senso di una proposizione attraverso organi grammaticali che non hanno in sé valore rappresentativo, ma il cui compito è di *precisarlo*, di

collegarne gli elementi, di indicarne le determinazioni attuali. In una sola frase, e perfettamente conclusa, si possono sottolineare i rapporti di tempo, di conseguenza, di possesso, di localizzazione, i quali, pur compresi nella serie soggetto - verbo - attributo, non possono essere circoscritti da una distinzione così ampia. Di qui l'importanza che le teorie del complemento e della subordinazione hanno acquistato a partire da Bauzée ¹. Di qui anche l'importanza crescente della sintassi; all'epoca di Port-Royal, essa era identificata con la costruzione e l'ordine delle parole, e cioè con lo svolgimento interno della proposizione ²; con Sicard è diventata indipendente: è la sintassi « che impone a ogni parola la sua propria forma ³ ». Viene in tal modo abbozzata l'autonomia del grammaticale in termini non diversi da quelli formulati da Sylvestre de Sacy, proprio alla fine del secolo quando, per primo assieme a Sicard, distinguerà l'analisi logica della proposizione, da quella grammaticale della frase ⁴.

Si comprende il motivo per cui analisi del genere restarono in sospenso fintantoché il discorso costituiva l'oggetto della grammatica; non appena veniva raggiunto uno strato dell'articolazione in cui i valori rappresentativi si polverizzavano, si passava dall'altro lato della grammatica, dove questa non aveva più presa, in un campo che era quello dell'uso e della storia - la sintassi, nel XVIII secolo, era considerata una sorta di luogo dell'arbitrario ove si dispiegavano, nella loro fantasia, le abitudini di ogni popolo ⁵.

In ogni caso, esse non potevano costituire, nel XVIII secolo, altro che possibilità astratte, non già prefigurazioni di ciò che sarebbe stata la filologia, ma branca non privilegiata d'una scelta. Di fronte, e a partire dallo stesso punto d'eresia, si vede svilupparsi una riflessione, la quale, se per noi e per la scienza del linguaggio che abbiamo costruito dal XIX secolo in poi, appare sprovvista di valore, consentiva allora di mantenere l'intera analisi dei segni verbali all'interno del discorso. Essa, in virtù di tale sovrapposizione esatta, faceva parte delle figure positive del sapere. Veniva ricercata l'oscura funzione nominale, che si pensava investita e nascosta in quelle parole, in quelle sillabe, in quelle flessioni, in quelle lettere che l'analisi troppo allentata della proposizione lasciava passare attraverso la sua griglia. Il fatto è che, in fin dei conti, come osservavano gli autori di *Port-Royal*, nessuna delle particelle di legamento può mancare di contenuto, dal momento che esse rappresentano il modo in cui gli oggetti sono connessi e quello per cui si concatenano nelle nostre rappresentazioni ¹. Non si può forse supporre che sono stati nomi alla pari di tutti gli altri? Ma invece di sostituirsi agli oggetti, avrebbero preso il posto dei gesti con i quali gli uomini li indicavano o ne simulavano i nessi e la successione ². Si tratta infatti di parole che o hanno perduto a poco a poco il loro senso proprio (il quale, infatti, non era sempre visibile, essendo legato ai gesti, e alla situazione del locutore) o si sono incorporate nelle altre parole in cui trovavano un sostegno stabile, e alle quali fornivano in compenso un intero sistema di modificazioni ³. Cosicché tutte le parole, quali che siano, sono nomi assopiti: i verbi hanno aggiunto nomi aggettivi al verbo essere; le congiunzioni e le preposizioni sono i nomi di gesti ormai immobili; le declinazioni e le coniugazioni non sono altro che nomi assorbiti. Le parole, a questo punto, possono schiudersi, e liberare il volo di tutti i nomi che in esse si erano deposti. Come diceva Le Bel a titolo di principio fondamentale dell'analisi, « non vi è accostamento le cui parti non siano esistite separatamente prima di essere riunite⁴»; il che gli consentiva di ridurre tutte le parole a elementi sillabici ove

ricomparivano, alla fine, i vecchi nomi dimenticati - quei soli vocaboli che ebbero la possibilità di esistere accanto al verbo essere: *Romulus*, ad esempio⁵, viene da *Roma* e da *moliri* (costruire); e *Roma* viene da *Ro* che designava la forza (*Robur*) e da *Ma* che indicava la grandezza (*magnus*). Allo stesso modo Thiébauld scopre in “abbandonare” tre significati latenti: a che « presenta l’idea della tendenza o della destinazione d’una cosa verso qualche altra cosa »; *ban* che « dà l’idea della totalità del corpo sociale », e *do* che indica « l’atto attraverso il quale ci si priva di una cosa⁶ ». Se poi vogliamo spingerci, al di sotto delle sillabe, fino alle lettere stesse, coglieremo anche qui i valori di una nominazione rudimentale. A ciò si è stupendamente dedicato Court de Gébelin, per sua maggior gloria, e la più peritura: « il tocco labiale, il più agevole da mettere in atto, il più dolce, il più grazioso, serviva a designare i primi esseri che l’uomo conosce, quelli che lo circondano e ai quali deve tutto » (babbo, mamma, bacio). Viceversa, « i denti sono saldi quanto le labbra sono mobili e flessibili; le intonazioni che ne provengono sono forti, sonore, rumorose... È attraverso il tocco dentale che si *tuona*, che si *rintrona*, che si *stupisce*; per suo tramite, vengono designati i *tamburi*, i *timpani*, le *trombe* ». Isolate, le vocali possono a loro volta dispiegare il segreto dei nomi millenari su cui l’uso le ha richiuse: A per il possesso (avere), E per l’esistenza, I per la potenza, O per lo stupore (gli occhi che si arrotondano), U per l’umidità, quindi per l’umore¹.

E forse, nell’incavo più remoto della nostra storia, consonanti e vocali, distinte soltanto in due gruppi ancora confusi, formavano come i due soli nomi che avessero fatto articolare il linguaggio umano: le vocali cantanti dicevano le passioni; le rudi consonanti, i bisogni². Si possono inoltre distinguere le parlate pietrose del Nord - foresta delle gutturali, della fame e del freddo - o le lingue meridionali, fatte tutte di vocali, nate dal mattinale incontro dei pastori, quando « dal puro cristallo delle fontane uscivano i primi fuochi dell’amore ».

Per tutto il suo spessore, e fino ai suoni più arcaici che per la prima volta lo hanno strappato al grido, il linguaggio conserva la sua funzione rappresentativa; in ognuna delle sue articolazioni, dal profondo del tempo, esso ha sempre *nominato*. In sé, esso non è che un immenso stormire di denominazioni che si coprono, si addensano, si celano, e pur tuttavia si conservano per permettere di analizzare o di comporre le rappresentazioni più complesse. All’interno delle frasi, anche dove il significato sembra silenziosamente poggiare su sillabe insignificanti, esiste sempre una nominazione assopita, una forma che serra tra le proprie pareti sonore il riflesso d’una rappresentazione invisibile e tuttavia incancellabile. Per la filologia del XIX secolo, analisi del genere sono rimaste, nel senso stretto del termine, “lettera morta”. Ma non per tutta un’esperienza del linguaggio - inizialmente esoterica e mistica, al tempo di Saint-Marc, di Reveroni, di Fabre D’Olivet, d’Oegger; poi letteraria, allorché l’enigma della parola risorge nel suo essere massiccio, con Mallarmé, Roussel, Leiris o Ponge. L’idea che, distruggendo le parole, non rumori né puri elementi arbitrari sono quelli che si scoprono, ma altre parole le quali, polverizzate a loro volta, ne liberano altre - tale idea costituisce il negativo dell’intera scienza moderna delle lingue, e, a un tempo, il mito nel quale trascriviamo i più oscuri, e più reali, poteri del linguaggio. Proprio perché arbitrario, e perché è sempre possibile definire a quale condizione esso è significativo, il linguaggio può divenire oggetto di scienza. D’altra parte, proprio perché non ha cessato di parlare di qua da se stesso e perché

valori inesauribili lo attraversano, noi possiamo raggiungerlo, e parlare in esso in quel mormorio senza fine ove s'innesta la letteratura. Ma nell'epoca classica, il rapporto era diverso: le due figure si coprivano esattamente: affinché il linguaggio fosse compreso interamente nella forma generale della proposizione, bisognava che ogni parola nella sua più piccola particella fosse una nominazione meticolosa.

5. LA DESIGNAZIONE

Eppure, la teoria della "nominazione generalizzata" scopre al termine del linguaggio un certo rapporto con le cose di natura interamente diversa dalla forma proposizionale. Se, in verità, il linguaggio ha come funzione di nominare, cioè di destare una rappresentazione o di mostrarla quasi additandola, esso è designazione e non giudizio. Si salda alle cose mediante un contrassegno, una nota, una figura associata, un gesto che indica: nulla che sia riducibile a un rapporto di predicazione. Il principio della nominazione prima e dell'origine delle parole controbilancia il primato formale del giudizio. Come se, da una parte e dall'altra del linguaggio dispiegato in tutte le sue articolazioni, vi fosse l'essere nella sua funzione verbale di attribuzione, e l'origine nella sua funzione di designazione prima. Questa permette di sostituire un segno a ciò che è indicato; quello, di saldare un contenuto ad un altro. In tal modo, vengono ritrovate, nella loro opposizione, ma anche nella loro reciproca inerenza, le due funzioni di legame e di sostituzione che sono state date, insieme con il potere di analizzare la rappresentazione, al segno in genere.

Riportare alla luce l'origine del linguaggio, è ritrovare il momento primitivo in cui esso era pura designazione. Di conseguenza, è necessario spiegarne l'arbitrario (giacché la cosa designante può differire dalla cosa mostrata quanto un gesto dall'oggetto verso cui tende), e, ad un tempo, il profondo rapporto con ciò che esso nomina (giacché tale sillaba o tale parola sono state costantemente scelte per designare tale cosa). Alla prima esigenza risponde l'analisi del linguaggio d'azione, alla seconda lo studio delle radici. Ma esse non si oppongono come, nel *Cratilo*, la spiegazione in termini di "natura", a quella in termini di "legge"; sono al contrario assolutamente indispensabili l'una all'altra, dato che la prima rende conto della sostituzione del segno al designato e che la seconda giustifica il potere permanente di designazione di tale segno.

Quanto al linguaggio d'azione, è il corpo che lo parla; eppure esso non è dato di colpo. La natura concede soltanto che, nelle diverse situazioni in cui si trova, l'uomo possa fare dei gesti; il suo volto è agitato da movimenti; emette gridi articolati - ossia « non formulati né con la lingua né con le labbra »¹. Tutto ciò non costituisce ancora né linguaggio e nemmeno segno, ma effetto e prolungamento della nostra animalità. Tale manifesta agitazione presenta tuttavia il vantaggio di essere universale, non dipendendo che dalla conformazione dei nostri organi. Donde la possibilità per l'uomo di rilevarne l'identità in sé stesso e nei suoi compagni. Egli può così associare al grido che ode dal suo simile, alla smorfia che scorge sul viso di lui, le stesse rappresentazioni che hanno, più volte, duplicato i suoi propri gridi e i suoi propri movimenti. Può accogliere tale mimica come l'indice e il sostituto del pensiero altrui. Come segno. La comprensione comincia. Egli può, di rimando, utilizzare tale mimica fattasi segno per destare nei suoi

compagni l'idea che sperimenta egli stesso, le sensazioni, i bisogni, le pene che sono associati di solito a certi gesti e a certi suoni: grido gettato deliberatamente in faccia a un altro e in direzione d'un oggetto, pura interiezione ². Con tale impiego concertato del segno (già espressione), qualcosa come un linguaggio sta nascendo.

Da queste analisi comuni a Condillac e Destutt, risulta chiaro che proprio il linguaggio d'azione salda attraverso una genesi il linguaggio alla natura. Ma per staccarlo da questa più che per radicarlo; per accentuarne la diversità incancellabile nei confronti del grido e fondare ciò che ne costituisce l'artificio. Finché resta il semplice prolungamento del corpo, l'azione non ha potere alcuno per parlare: non è linguaggio. Lo diviene ma al termine di operazioni definite e complesse: notazione d'una analogia di rapporti (il grido dell'altro è nei riguardi di ciò che egli sperimenta - l'incognita - ciò che il mio è nei riguardi del mio appetito o della mia paura); inversione del tempo e impiego volontario del segno anteriormente alla rappresentazione da esso designata (prima di provare una sensazione di fame assai forte per farmi gridare, emetto il grido che ad essa è associato); infine proposito di far nascere nell'altro la rappresentazione corrispondente al grido o al gesto (ma con questo di particolare, che emettendo un grido, non faccio nascere né intendo far nascere la sensazione della fame, ma la rappresentazione del rapporto fra tale segno e il mio personale desiderio di mangiare). Il linguaggio non è possibile che sullo sfondo di tale viluppo. Non poggia su un movimento naturale di comprensione o d'espressione, ma sui rapporti reversibili e analizzabili dei segni e delle rappresentazioni. Non vi è linguaggio quando la rappresentazione si esteriorizza, ma quando, in modo concertato, stacca da sé un segno e si fa rappresentare da esso. Non è dunque a titolo di soggetto parlante, né dall'interno d'un linguaggio già fatto, che l'uomo scopre segni tutt'intorno a sé, come altrettante parole mute da decifrare e da rendere nuovamente udibili; appunto perché la rappresentazione fornisce a se stessa dei segni, le parole possono nascere e con esse un intero linguaggio che non è se non l'organizzazione ulteriore dei segni sonori. A dispetto del suo nome, il "linguaggio d'azione" fa sorgere l'irriducibile reticolo dei segni che separa il linguaggio dall'azione.

E in tal modo, fonda nella natura il proprio artificio. Il fatto è che gli elementi di cui il linguaggio d'azione è composto (suoni, gesti, smorfie) vengono proposti successivamente dalla natura, eppure non hanno, per lo più, con ciò che designano, nessuna identità di contenuto, ma soprattutto rapporti di simultaneità o di successione. Il grido non somiglia alla paura, né la mano tesa alla sensazione della fame. Fattisi concertati, tali segni resteranno senza « fantasia né capriccio ¹ », essendo stati una volta per tutte instaurati dalla natura; ma non esprimono la natura di ciò che designano, non essendo fatti a sua immagine. A partire da questo punto, gli uomini potranno stabilire un linguaggio convenzionale: essi dispongono adesso di numero abbastanza alto di segni indicanti le cose, di modo che ne possono fissare altri che analizzino e combinino i primi. Nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza* ¹, Rousseau adduceva che nessuna lingua può fondarsi su un accordo tra gli uomini, dal momento che esso presuppone già un linguaggio stabilito, riconosciuto e praticato; occorre pertanto immaginare quest'ultimo come ricevuto e non costruito dagli uomini. Di fatto il linguaggio d'azione conferma tale necessità e rende inutile tale ipotesi. L'uomo riceve dalla natura quanto gli occorre per fabbricare segni; questi segni gli servono anzitutto per intendersi con gli altri

uomini al fine di scegliere quelli che saranno conservati, i valori che verranno loro riconosciuti, le regole del loro uso; servono poi a formare nuovi segni sul modello dei primi. La prima forma d'accordo consiste nello scegliere i segni sonori (più facili da riconoscere da lontano e soli ad essere utilizzabili di notte), la seconda nel comporre, allo scopo di designare certe rappresentazioni non ancora contrassegnate, suoni simili a quelli che indicano rappresentazioni affini. Il linguaggio propriamente detto si costituisce così attraverso tutta una serie d'analogie che prolungano lateralmente il linguaggio d'azione o per lo meno la parte sonora di esso: gli somiglia, e appunto « tale somiglianza ne agevolerà la comprensione. Essa viene nominata *analogia*... È chiaro che l'analogia, in quanto detta una legge, non ci permette di scegliere i segni a caso o arbitrariamente ² ».

La genesi del linguaggio a partire dal linguaggio d'azione, sfugge interamente all'alternativa tra l'imitazione naturale e la convenzione arbitraria. Dove esiste natura - ossia nei segni che nascono spontaneamente attraverso il nostro corpo - non esiste alcuna somiglianza; e l'utilizzazione delle somiglianze, d'altra parte, si verifica solo quando si è stabilito, una volta per tutte, l'accordo volontario fra gli uomini. La natura giustappone le differenze e le connette forzatamente; la riflessione scopre le somiglianze, le analizza e le sviluppa. Il primo momento consente l'artificio, ma attraverso un materiale identicamente imposto a tutti gli uomini; il secondo, esclude l'arbitrario, ma apre all'analisi vie che non saranno esattamente sovrapponibili presso tutti gli uomini e presso tutti i popoli. La legge di natura è la diversità tra parole e cose - divisione verticale tra linguaggio e ciò che al di sotto di sé questo ha per compito di designare; la regola delle convenzioni è la somiglianza tra le parole - grande reticolo orizzontale che forma le parole le une a partire dalle altre e le propaga all'infinito.

È chiaro ormai che la teoria delle radici non contraddice in alcun modo l'analisi del linguaggio d'azione, ma puntualmente inerisce ad essa. Le radici sono parole rudimentali che si trovano, identiche, in un gran numero di lingue - in tutte, forse; sono state imposte dalla natura come gridi involontari e utilizzate spontaneamente dal linguaggio d'azione. È qui che gli uomini le hanno cercate per farle figurare nelle loro lingue convenzionali. E se tutti i popoli, sotto tutti i climi, hanno scelto, nel materiale del linguaggio d'azione, queste sonorità elementari, ciò si è prodotto perché essi vi scoprivano, ma in modo derivato e riflesso, una somiglianza con l'oggetto che essi indicavano, o la possibilità di applicarla a un oggetto analogo. La somiglianza tra la radice e ciò che essa nomina, acquista il suo valore di segno verbale solo in virtù della convenzione che ha unito gli uomini e regolato entro una lingua il loro linguaggio d'azione. È così che, dall'interno della rappresentazione, i segni raggiungono la natura stessa di ciò che designano, e che identicamente s'impone, a tutte le lingue, il tesoro primitivo dei vocaboli.

Le radici possono formarsi in vari modi. Attraverso l'onomatopea, ovviamente, la quale non è espressione spontanea, ma articolazione volontaria d'un segno somigliante: « Fare con la propria voce lo stesso rumore fatto dall'oggetto che si vuol nominare ¹ ». Attraverso l'utilizzazione di una somiglianza sperimentata nelle sensazioni: « L'impressione del colore rosso, che è viva, rapida, violenta allo sguardo, sarà ottimamente resa dal suono R che fa un'impressione analoga sull'udito ² ». O ancora imponendo agli organi della voce movimenti analoghi a quelli che si vogliono significare: « di modo che il suono che

risulta dalla forma e dal movimento naturale dell'organo messo in tale stato diviene il nome dell'oggetto »: la gola raschia per designare lo sfregamento di un corpo contro un altro e s'incava all'interno per indicare una superficie concava ¹. E infine, utilizzando, per designare un organo, i suoni che esso produce naturalmente: l'articolazione *ghen* ha dato il nome alla gola dalla quale proviene e così ci serviamo delle dentali (d e t) per indicare i denti ². Con queste articolazioni convenzionali della somiglianza, ogni lingua può esibire il proprio repertorio di radici primitive. Repertorio ridotto, essendo le radici quasi tutte monosillabiche ed esistendo in ridottissimo numero - duecento per la lingua ebraica secondo le valutazioni di Bergier ³; ancor più ridotto quando si pensa che esse (a causa dei rapporti di somiglianza che istituiscono) sono comuni alla maggior parte delle lingue: de Brosses immagina che, riguardo a tutti i dialetti d'Europa e d'Oriente, non riescano a riempire, tutte insieme, nemmeno « una pagina di carta da lettere ». Tuttavia, proprio partendo da esse ogni lingua arriva a costituirsi nella propria particolarità: « il loro sviluppo è prodigioso. Non diversamente un seme d'olmo produce un grande albero il quale, mettendo nuovi germogli da ogni radice, produce alla lunga una vera e propria foresta ⁴ ».

Il linguaggio può adesso dispiegarsi nella sua genealogia. È questa che de Brosses voleva disporre in uno spazio di filiazioni continue cui dava il nome di « Archeologo universale ⁵ ». Nella parte alta di tale spazio, verrebbero scritte le radici - assai poco numerose - utilizzate dalle lingue d'Europa e d'Oriente; al di sotto di ciascuna collocheremmo le parole più complicate che ne derivano, curando tuttavia sia di porre per prime le più simili ad esse, sia di seguire un ordine sufficientemente serrato perché tra parole successive la distanza sia minima. Verrebbero in tal modo costituite serie perfette ed esaustive, catene assolutamente continue in cui le interruzioni, qualora esistessero, indicherebbero incidentalmente il posto d'una parola, d'un dialetto o di una lingua oggi scomparsi ⁶. Una volta realizzata, questa grande superficie senza suture costituirebbe uno spazio a due dimensioni che potrebbe essere percorso secondo ascisse o ordinate: verticalmente si avrebbe la filiazione completa di ogni radice, orizzontalmente le parole utilizzate in una lingua data; più ci si allontanerebbe dalle radici primitive, e più le lingue definite dalla linea trasversale sarebbero complesse e, sicuramente, più recenti, mentre le parole, tuttavia, risulterebbero dotate, per l'analisi delle rappresentazioni, di maggior finezza e efficacia. In tal modo lo spazio storico e il reticolo del pensiero verrebbero a sovrapporsi esattamente.

Questa ricerca delle radici potrebbe apparire come un ritorno alla storia e alla teoria delle lingue-madri che il classicismo, a un certo momento, era sembrato tenere in sospeso. In realtà, l'analisi delle radici, non situa nuovamente il linguaggio entro una storia che ne costituirebbe, in certo senso, il luogo di nascita e di trasformazione. Piuttosto essa fa, della storia, il percorso, a tappe successive, del simultaneo ritaglio della rappresentazione e delle parole. Il linguaggio, nel periodo classico, non è un frammento di storia che autorizzi in tale o talaltro momento un modo definito di pensiero e di riflessione; è uno spazio d'analisi sul quale il tempo e il sapere degli uomini svolgono il loro percorso. Che il linguaggio non sia divenuto o ridivenuto, con la teoria delle radici, un essere storico, lo si può dedurre assai facilmente dal modo in cui, nel XVIII secolo, furono studiate le etimologie. Non si prendeva come filo conduttore lo studio delle trasformazioni materiali

delle parole, ma la costanza dei significati.

Questa ricerca aveva due aspetti: definizione della radice, isolamento delle desinenze e dei prefissi. Definire la radice, è fare un'etimologia. Arte che ha le proprie regole codificate ¹; occorre spogliare la parola di tutte le tracce che hanno potuto deporre su di essa le combinazioni e le flessioni; arrivare a un elemento monosillabico; seguire tale elemento entro l'intero passato della lingua, attraverso le antiche "carte e glossari"; risalire ad altre lingue più primitive. E lungo l'intera trafila dobbiamo pure ammettere che il monosillabo si trasforma: nella storia d'una radice tutte le vocali possono sostituirsi le une alle altre, dal momento che le vocali sono la voce stessa, la quale è senza discontinuità né rottura; le consonanti, in compenso, si modificano secondo percorsi privilegiati: gutturali, linguali, palatali, dentali, labiali, nasali formano famiglie di consonanti omofone all'interno delle quali avvengono, di preferenza ma senza obbligo alcuno, i cambiamenti di pronuncia ². La sola costante incancellabile che garantisce la continuità della radice lungo l'intera sua storia, è l'unità di senso: area rappresentativa che indefinitamente persiste. Il fatto è che « nulla forse può circoscrivere le induzioni, e tutto dalla somiglianza totale fino alle somiglianze più lievi può servir loro da fondamento »: il senso delle parole « è la luce più sicura che possiamo consultare ¹ ».

6. LA DERIVAZIONE

Come mai le parole, che nella loro essenza prima sono nomi e designazioni e che si articolano nel modo in cui si analizza la rappresentazione stessa, possono irresistibilmente allontanarsi dal loro significato d'origine, acquistare un senso affine, o più ampio, o più limitato? Cambiare non soltanto di forma, ma di estensione? Acquistare nuove sonorità, come pure nuovi contenuti, tanto che a partire da un equipaggiamento probabilmente identico di radici, le diverse lingue hanno formato sonorità diverse e, inoltre, parole il cui senso non è reperibile?

Le modificazioni di forma sono senza regola, quasi indefinite, e mai stabili. Tutte le loro cause sono esterne: facilità di pronuncia, modi, abitudini, clima - il freddo favorisce il « sibilo labiale », il calore le « aspirazioni gutturali » ². In compenso, le alterazioni di senso, essendo limitate al punto da autorizzare una scienza etimologica, se non assolutamente certa, almeno « probabile » ³, obbediscono a principi che possono essere fissati. Questi principi che fomentano la storia interna delle lingue sono tutti d'ordine spaziale. Gli uni riguardano la somiglianza visibile o la prossimità reciproca delle cose; gli altri riguardano il luogo ove si depongono sia il linguaggio sia la forma in cui questo si conserva. Le figure e la scrittura.

Si conoscono due grandi tipi di scrittura: quella che riproduce il senso delle parole; quella che analizza e restituisce i suoni. Tra esse, vi è una separazione rigorosa, sia che si ammetta che la seconda ha dato presso taluni popoli il cambio alla prima in seguito a un vero e proprio « colpo di genio » ⁴, sia che si ammetta, tanto differiscono l'una dall'altra, che entrambe sono comparse all'incirca simultaneamente, la prima presso i popoli disegnatori, la seconda presso i popoli cantori ¹. Rappresentare graficamente il senso delle parole, è in origine fare il disegno preciso della cosa indicata: a dire il vero, si tratta a mala pena di una scrittura, tutt'al più di una riproduzione pittorica per mezzo della quale non

possono essere trascritte che le narrazioni più concrete. Secondo Warburton, i Messicani conoscevano soltanto quest'unico procedimento ². La scrittura vera e propria è cominciata quando l'uomo si è messo a rappresentare non più la cosa stessa, ma uno degli elementi che la costituiscono, oppure una delle circostanze abituali che la contrassegnano, o ancora altra cosa cui essa somigli. Donde tre tecniche: la scrittura curiologica degli Egiziani, la più grossolana, che utilizza « la principale circostanza d'un soggetto quale sostituto del tutto » (un arco per una battaglia, una scala per l'assedio delle città); poi i geroglifici "tropici" un po' più perfezionati, che utilizzano una circostanza notevole (se Dio è onnipotente, Egli sa tutto e può sorvegliare gli uomini: lo si rappresenterà dunque per mezzo di un occhio); infine la scrittura simbolica che si serve delle somiglianze più o meno nascoste (il sole che sorge trova la propria figurazione nella testa d'un coccodrillo i cui occhi tondi affiorano proprio a pelo dell'acqua) ³. Sono qui riconoscibili le tre grandi figure della retorica: sineddoche, metonimia, cataresi. Proprio seguendo la nervatura che esse prescrivono, questi linguaggi rafforzati da una scrittura simbolica avranno modo di evolvere. Essi si caricano a poco a poco di poteri poetici; le prime nominazioni divengono il punto di partenza di lunghe metafore: queste si complicano progressivamente e si trovano ben presto così lontane dal loro punto d'origine che diviene difficile individuarlo. In tal modo nascono le superstizioni, le quali lasciano credere che il sole è un coccodrillo o Dio un grande occhio che sorveglia il mondo; in tal modo nascono i saperi esoterici presso coloro (i preti) che si trasmettono metafore di generazione in generazione; in tal modo nascono le allegorie del discorso (tanto frequenti nelle letterature più arcaiche), come pure l'illusione che il sapere consista nel conoscere le somiglianze.

Ma la storia del linguaggio dotato di una scrittura figurata ha presto termine. Il fatto è che non vi si possono in alcun modo compiere progressi. I segni non si moltiplicano con l'analisi meticolosa delle rappresentazioni, ma con le analogie più remote: è l'immaginazione dei popoli, più che la loro riflessione, che risulta essere favorita. La credulità, non la scienza. Inoltre la conoscenza richiede due apprendistati: dapprima quello delle parole (come per tutti i linguaggi) poi quello delle sigle, le quali non hanno relazione con la pronuncia delle parole; una vita umana non è mai troppo lunga per questa doppia educazione; e se, per di più, si è avuto il tempo di fare qualche scoperta, mancano i segni con cui trasmetterla. Inversamente, un segno trasmesso, non intrattenendo un rapporto intrinseco con la parola che esso raffigura, resta sempre dubbioso: di età in età non si può mai essere sicuri che lo stesso suono abiti la stessa figura. Le novità sono pertanto impossibili e le tradizioni compromesse. Al punto che la sola preoccupazione dei dotti è di serbare « un rispetto superstizioso » per le luci ricevute dagli antenati, e per le istituzioni che ne custodiscono l'eredità: « sentono che qualsiasi cambiamento nei costumi si ripercuote sulla lingua e che qualsiasi cambiamento nella lingua confonde e annienta l'intera loro scienza ¹ ». Quando un popolo non possiede che una scrittura figurata, la sua politica deve escludere la storia, o per lo meno ogni storia che non sia pura e semplice conservazione. È in tale rapporto tra spazio e linguaggio che si situa, secondo Volney ², la differenza essenziale tra l'Oriente e l'Occidente; quasi che la disposizione spaziale del linguaggio prescrivesse la legge del tempo e che la lingua degli uomini non pervenisse loro attraverso la storia, ma

che essi, al contrario, avessero accesso alla storia solo attraverso il sistema dei loro segni. Proprio in tale nodo della rappresentazione, delle parole, e dello spazio (le parole rappresentano infatti lo spazio della rappresentazione e rappresentano a loro volta sé stesse nel tempo) si forma, silenziosamente, il destino dei popoli.

Con la scrittura alfabetica, appunto, la storia degli uomini cambia interamente. Essi trascrivono nello spazio non già le loro idee ma i suoni, e da questi estraggono gli elementi comuni per formare un piccolo numero di segni unici la cui combinazione permetterà di formare tutte le sillabe e le parole possibili. Mentre la scrittura simbolica, volendo spazializzare le rappresentazioni stesse, si conforma alla legge confusa delle similitudini, e fa slittare il linguaggio fuori delle forme del pensiero riflesso, la scrittura alfabetica, rinunciando a designare la rappresentazione, traspone nell'analisi dei suoni le regole che valgono per la ragione stessa. Tanto che le lettere, quantunque non intendano rappresentare delle idee, si combinano tuttavia tra loro come le idee, e le idee si annodano e si snodano come le lettere dell'alfabeto ¹. La rottura del parallelismo esatto tra rappresentazione e grafismo consente di situare la totalità del linguaggio, anche scritto, nel campo generale dell'analisi e di fondare l'uno sull'altro il progresso della scrittura e quello del pensiero ². I medesimi segni grafici potranno scomporre tutte le parole nuove, e trasmettere, senza timore di dimenticanza, ogni scoperta, non appena sarà stata fatta; ci si potrà servire di un medesimo alfabeto per trascrivere diverse lingue, e far passare in tal modo in un popolo le idee d'un altro. Giacché l'assorbimento di tale alfabeto è facilissimo a causa dell'assai ridotto numero dei suoi elementi, ognuno potrà dedicare alla riflessione e all'analisi delle idee, il tempo che gli altri popoli sperperano nell'imparare le lettere. Così, all'interno del linguaggio, proprio in quella insenatura delle parole ove analisi e spazio si ricongiungono, nasce la possibilità prima ma indefinita del progresso. Nella sua radice, il progresso, quale è definito nel XVIII secolo, non è un movimento interno alla storia, ma il risultato d'un rapporto fondamentale tra spazio e linguaggio: « i segni arbitrari del linguaggio e della scrittura, danno agli uomini il mezzo di assicurarsi il possesso delle loro idee e di comunicarle agli altri come un'eredità sempre accresciuta dalle scoperte di ogni secolo; e il genere umano considerato a partire dalla sua origine, appare agli occhi di un filosofo un tutto immenso che ha esso stesso, come ogni individuo, la propria infanzia e i propri progressi ³ ». Il linguaggio conferisce alla perpetua rottura del tempo la continuità dello spazio, e nella misura in cui analizza, articola e ritaglia la rappresentazione, ha il potere di connettere attraverso il tempo la conoscenza delle cose. Con il linguaggio, la monotonia confusa dello spazio si frammenta, mentre viene unificata la diversità delle successioni.

Resta tuttavia un ultimo problema. La scrittura, infatti, appare sì il sostegno e il custode sempre desto di tali analisi progressivamente più sottili. Ma non ne è il principio. Né il primo motore. Il quale consiste in uno slittamento comune all'attenzione, ai segni e alle parole. In una rappresentazione, il pensiero può saldare se stesso, e saldare un segno verbale, a un elemento che di essa fa parte, a una circostanza che l'accompagna, a un'altra cosa, assente, che ad essa somiglia e torna per causa sua alla memoria ¹. È proprio così che il linguaggio si è sviluppato e, a poco a poco, ha continuato nella propria deriva a partire dalle designazioni prime. In origine, tutto aveva un nome - nome proprio o singolare. Successivamente il nome è stato saldato a un elemento solo di

questa cosa, e applicato a tutti gli altri individui che lo contenevano ugualmente: *albero* non è stata più la denominazione di una data quercia, ma di tutto ciò che conteneva per lo meno un tronco e dei rami. Il nome è stato altresì saldato ad una circostanza decisiva: la *notte* ha designato non già la fine di questo giorno preciso, ma quel pezzo di buio che separa tutti i tramonti da tutte le aurore. Infine, esso è stato saldato a certe analogie: si è chiamato *foglia* tutto ciò che era sottile e liscio come una foglia d'albero ². L'analisi progressiva e l'articolazione più spinta del linguaggio, le quali permettono di dare un unico nome a più cose, si sono realizzate seguendo il filo di quelle figure fondamentali che la retorica ben conosce: sineddoche, metonimia, e catacresi (o metafora se l'analogia è meno immediatamente percepibile).

Il fatto è che queste non sono in alcun modo l'effetto d'un raffinamento stilistico; ma rivelano, al contrario, la mobilità propria di qualsivoglia linguaggio non appena sia spontaneo: « si producono più figure un giorno di mercato alle Halles di quante non se ne producano in più giorni d'assemblee accademiche ³ ». È assai probabile che tale mobilità fosse persino molto maggiore in origine che oggi: ai nostri giorni, l'analisi è così sottile, la quadrettatura talmente serrata, i rapporti di coordinazione e di subordinazione tanto ben stabiliti, che le parole non hanno alcuna occasione di cambiare di posto. Ma agli inizi dell'umanità, quando le parole erano rare, quando le rappresentazioni erano ancora confuse e male analizzate, quando le passioni le modificavano o le fondevano insieme, le parole avevano un grande potere di spostamento. Si può persino dire che le parole furono figurate prima d'essere proprie: cioè che non appena ebbero il loro statuto di nomi singolari si riversarono sulle rappresentazioni in forza di una retorica spontanea. Come dice Rousseau si parlò indubbiamente di giganti prima che si designassero uomini ¹. Le navi furono inizialmente designate dalle loro vele, e l'anima, la "Psiche", ricevette in origine la figura d'una farfalla ².

Ciò che si scopre in fondo al linguaggio parlato non meno che alla scrittura, è pertanto lo spazio retorico delle parole: vale a dire la libertà, per il segno, di posarsi, secondo l'analisi della rappresentazione, su un elemento interno, su un punto della propria vicinanza, su una figura analoga. E se le lingue hanno la diversità che constatiamo, se partendo da designazioni primitive che furono indubbiamente comuni a causa dell'universalità della natura umana, esse non hanno cessato di dispiegarsi in forme diverse, se inoltre hanno avuto ciascuna la loro storia, le loro mode, le loro abitudini, i loro oblii, ciò si verifica in quanto le parole hanno il loro *luogo*, non nel *tempo*, ma in uno *spazio* in cui possono trovare il loro sito d'origine, spostarsi, rigirarsi su se stesse, e svolgere lentamente una intera curva: uno spazio *tropologico*. Ci si ricongiunge in tal modo proprio a ciò che era servito da punto di partenza per la riflessione sul linguaggio. Fra tutti i segni, il linguaggio aveva la proprietà d'essere successivo: non perché appartenente esso stesso a una cronologia, ma perché disponeva in sonorità successive il simultaneo della rappresentazione. Ma una tale successione che analizza, e fa apparire gli uni dopo gli altri elementi discontinui, percorre lo spazio che la rappresentazione offre allo sguardo della mente. Tanto che il linguaggio non fa che mettere in ordine lineare le dispersioni rappresentate. La proposizione svolge e rende comprensibile la figura che la retorica rende percepibile allo sguardo. Senza questo spazio tropologico, il linguaggio non risulterebbe formato dall'insieme dei nomi comuni, i quali permettono di stabilire un rapporto

d'attribuzione. E senza questa analisi delle parole, le figure sarebbero restate mute, istantanee, e, scorte nell'incandescenza dell'istante, non avrebbero tardato a cadere in una notte ove nemmeno il tempo esiste.

Dalla teoria della proposizione a quella della derivazione, l'intera riflessione classica del linguaggio - tutto ciò che è stato chiamato la « grammatica generale » - non è che il commento rigoroso della semplice frase: « il linguaggio analizza ». Questo fatto ha provocato, nel XVII secolo, il ribaltamento di tutta l'esperienza occidentale del linguaggio - quella stessa che fino ad allora aveva sempre creduto che il *linguaggio parlasse*.

7. IL QUADRILATERO DEL LINGUAGGIO

Alcune osservazioni per finire. Le quattro teorie - della proposizione, dell'articolazione, della designazione e della derivazione - formano come i segmenti d'un quadrilatero. Si oppongono a due a due, e a due a due si sostengono. L'articolazione è ciò che dà contenuto alla pura forma verbale, vuota ancora, della proposizione, la riempie ma ad essa si oppone, proprio come una nominazione che differenzia le cose si oppone all'attribuzione che le unisce. La teoria della designazione mostra il punto di giuntura di tutte le forme nominali frazionate dall'articolazione; ma si oppone a questa, allo stesso modo in cui la designazione istantanea, gestuale, perpendicolare, si oppone al frazionamento delle generalità. La teoria della derivazione indica il movimento continuo delle parole a partire dalla loro origine, ma lo slittamento alla superficie della rappresentazione si oppone al nesso unico e stabile che lega una radice a una rappresentazione. Infine la derivazione fa ritorno alla proposizione, dal momento che senza di essa la designazione rimarrebbe ripiegata su di sé e non potrebbe conseguire la generalità che autorizza un nesso di attribuzione; eppure la derivazione ha luogo conformemente a una figura spaziale, laddove la proposizione si svolge in base a un ordine successivo.

Occorre notare che fra i vertici opposti di questo rettangolo esistono come dei rapporti diagonali. Anzitutto fra articolazione e derivazione: infatti vi può essere linguaggio articolato, con parole che si giustappongono, o si incastrano, o si ordinano le une alle altre, solo nella misura in cui, a partire dal loro valore d'origine e dall'atto semplice di designazione che le ha fondate, le parole non hanno cessato di derivare, acquistando un'estensione variabile; donde un asse che attraversa l'intero quadrilatero del linguaggio; è lungo tale linea che viene a fissarsi lo stato d'una lingua: le sue capacità d'articolazione sono prescritte dal punto di derivazione cui è giunta; così ne sono definite a un tempo la posizione storica e il potere di discriminazione.

L'altra diagonale va dalla proposizione all'origine, cioè dall'affermazione contenuta in ogni atto di giudizio, alla designazione implicita in ogni atto di nominazione; è lungo tale asse che viene stabilito il rapporto tra le parole e ciò che esse rappresentano: risulta chiaro Così che le parole non dicono mai se non l'essere della rappresentazione, ma che nominano sempre qualcosa di rappresentato. La prima diagonale indica il progresso del linguaggio nel suo potere di specificazione; la seconda, l'avvolgimento incessante di linguaggio e rappresentazione - lo sdoppiamento in forza del quale il segno verbale rappresenta sempre una rappresentazione. Su quest'ultima linea la parola funziona come sostituto (con il suo potere di rappresentare);

scompaia prima, come elemento (con il suo potere di comporre e scomporre).

Nel punto d'incrocio delle due diagonali, nel centro del quadrilatero, là dove lo sdoppiamento della rappresentazione si rivela come analisi, e dove il sostituto ha potere di distribuire, là dove pertanto si situano la possibilità e il principio d'una tassonomia generale della rappresentazione, vi è il *nome*. Nominare è, simultaneamente, dare la rappresentazione verbale d'una rappresentazione e porla in un quadro generale. L'intera teoria classica del linguaggio si organizza intorno a questo essere privilegiato e centrale. In esso s'incrociano tutte le funzioni del linguaggio, giacché proprio per suo tramite le rappresentazioni possono figurare in una proposizione. È dunque ancora grazie ad esso che il discorso si articola sulla conoscenza. Naturalmente, solo il giudizio può essere vero o falso. Ma se tutti i nomi fossero esatti, se l'analisi su cui si reggono fosse stata perfettamente pensata, se la lingua fosse "ben fatta", non sussisterebbe difficoltà alcuna a pronunciare giudizi veri e l'errore, nel caso in cui venisse a prodursi, sarebbe così facile da individuare e così evidente quanto in un calcolo algebrico. Ma l'imperfezione dell'analisi, e tutti gli slittamenti della derivazione, hanno imposto nomi ad analisi, ad astrazioni o a combinazioni illegittime. Il che sarebbe senza inconvenienti (come l'attribuire un nome ai mostri della favola) se la parola non si desse come rappresentazione d'una rappresentazione: al punto che non si può pensare una parola - per astratta, generale e vuota che sia - senza affermare la possibilità di ciò che essa rappresenta. Ecco perché, al centro del quadrilatero del linguaggio, il nome appare a un tempo come il punto verso il quale convergono tutte le strutture della lingua (è la sua figura più intima, la meglio protetta, il puro risultato interno di tutte le sue convenzioni, di tutte le sue regole, di tutta la sua storia), e come il punto a partire dal quale l'intero linguaggio può rapportarsi alla verità da cui sarà giudicato.

Qui converge l'intera esperienza classica del linguaggio: ossia il carattere reversibile dell'analisi grammaticale che è, nel suo insieme, scienza e prescrizione, studio delle parole e regola per costruirle, utilizzarle, riformarle nella loro funzione rappresentativa; il nominalismo fondamentale della filosofia da Hobbes all'Ideologia, nominalismo che non è separabile da una critica del linguaggio e da tutta la diffidenza nei riguardi delle parole generali e astratte che troviamo in Malebranche, in Berkeley, in Condillac e in Hume; la grande utopia d'un linguaggio perfettamente trasparente in cui le cose stesse verrebbero ad essere nominate senza confusione, sia attraverso un sistema assolutamente arbitrario, ma meditato con esattezza (lingua artificiale), sia attraverso un linguaggio così naturale da essere in grado di tradurre il pensiero non diversamente dal volto quando questo esprime una passione (proprio di questo linguaggio fatto di segni immediati Rousseau fantasticava nel primo dei suoi *Dialoghi*). Possiamo dire dunque che è il Nome a organizzare tutto il discorso classico; parlare o scrivere, non significa dire le cose o esprimersi, né giocare con il linguaggio, ma incamminarsi verso l'atto sovrano di nominazione, andare, attraverso il linguaggio, fin verso il luogo ove cose e parole si stringono nella loro essenza comune, luogo che consente di dare ad esse un nome. Ma una volta enunciato questo nome, tutto il linguaggio che ha portato ad esso o che è stato attraversato per raggiungerlo, si riassorbe in esso e si cancella. Di modo che nella sua essenza profonda, il discorso classico tende sempre a questa frontiera; tuttavia esso

sussiste solo allontanandola. Procede nella sospensione, ininterrottamente mantenuta, del Nome. Ecco perché, nella sua possibilità stessa, si lega alla retorica, cioè a tutto quello spazio che circonda il nome, facendolo oscillare intorno a ciò che rappresenta e lasciando apparire gli elementi o le prossimità o le analogie di ciò che è nominato. Le figure che il discorso attraversa garantiscono il ritardo del nome che sopraggiunge all'ultimo momento per colmarle e abolirle. Il nome è il *termine* del discorso. E forse l'intera letteratura classica si colloca in tale spazio, nel movimento mirante a raggiungere un nome sempre temibile perché uccide, esaurendola, la possibilità di parlare. Proprio questo movimento ha trascinato con sé l'esperienza del linguaggio, dalla confessione così riservata della *Princesse de Clèves* all'immediata violenza di *Juliette*. Qui, la nominazione si dà infine nella propria nudità più semplice, e le figure della retorica, che fino allora la tenevano in sospeso, precipitano, e divengono le figure indefinite del desiderio che gli stessi nomi continuamente ripetuti si estenuano a percorrere senza che sia loro mai dato di coglierne il limite.

L'intera letteratura classica si colloca nel movimento che va dalla figura del nome al nome stesso, passando dal compito di nominare ancora la stessa cosa con nuove figure (è il preziosismo) a quello di nominare con parole, finalmente appropriate, ciò che mai lo è stato o è rimasto assopito nelle pieghe di parole lontane: proprio come quei segreti dell'anima, quelle impressioni nate al limite delle cose e del corpo per le quali il linguaggio della *Quinta Passeggiata* si è reso spontaneamente limpido. Il romanticismo crederà di aver rotto con l'età precedente per il fatto di aver appreso a nominare le cose con il loro nome. A dire il vero, tutto il classicismo vi tendeva: Hugo compie la promessa di Voiture. Ma appunto per questo, il nome cessa di essere la ricompensa del linguaggio: ne diviene l'enigmatica materia. Il solo momento - intollerabile e a lungo sepolto nel segreto - in cui il nome fu, a un tempo, compimento e sostanza del linguaggio, promessa e materia grezza, fu quando, con Sade, esso fu attraversato nella sua intera distesa dal desiderio, del quale costituiva il luogo d'apparizione, l'appagamento e l'incessante riproporsi. Di qui il fatto che l'opera di Sade assolve nella nostra cultura la funzione d'un continuo mormorio primordiale. Con la violenza del nome finalmente pronunciato per se stesso, il linguaggio emerge nella sua brutalità di cosa; le altre "parti dell'orazione" acquistano a loro volta la loro autonomia, sfuggono alla sovranità del nome, cessano di formare intorno ad esso un girotondo accessorio d'ornamenti. E non essendovi più una bellezza singolare a "trattenere" il linguaggio intorno e sull'orlo del nome, o a fargli mostrare ciò che non dice, vi sarà un discorso non discorsivo, il cui compito sarà di manifestare il linguaggio nel suo essere grezzo. Tale essere proprio del linguaggio, è quello che il XIX secolo chiamerà il Verbo (contrapponendolo al "verbo" dei classici la cui funzione è di appuntare, discretamente ma continuamente, il linguaggio all'essere della rappresentazione). E il discorso che detiene tale essere e lo libera per quello che è, è la letteratura. Intorno al privilegio classico del nome, i segmenti teorici (proposizione, articolazione, designazione e derivazione) definiscono l'orlo di ciò che fu allora l'esperienza del linguaggio. Analizzandoli per gradi, non si trattava tanto di fare una storia delle concezioni grammaticali del XVII e XVIII secolo, né di stabilire il profilo generale di ciò che gli uomini avevano potuto pensare in merito al linguaggio. Si trattava invece di determinare a quali condizioni il linguaggio poteva divenire oggetto di un sapere ed entro

quali limiti si dispiegava il campo epistemologico. Non già calcolare il denominatore comune delle opinioni, ma definire il punto a partire dal quale fu possibile formulare opinioni sul linguaggio - di questo o d'altro genere. Proprio per questo, il rettangolo traccia una periferia più che una figura interna, e mostra come il linguaggio si intreccia a ciò che ad esso è esterno e indispensabile. Abbiamo veduto che non c'era linguaggio se non in virtù della proposizione: senza la presenza, per lo meno implicita, del verbo *essere* e del rapporto d'attribuzione che esso autorizza, non saremmo in presenza di un linguaggio, ma di segni come gli altri. La forma proposizionale pone come condizione del linguaggio l'affermazione di un rapporto d'identità o di differenza: non si parla che nella misura in cui tale rapporto è possibile. Ma gli altri tre segmenti teorici contengono un'esigenza di tutt'altro genere: affinché vi sia derivazione delle parole a partire dalla loro origine, affinché vi sia fin dall'inizio inerenza d'una radice al suo significato, affinché vi sia infine una circoscrizione articolata delle rappresentazioni, occorre vi sia, sin dall'esperienza più immediata, un rumore analogico delle cose e somiglianze che si manifestano sin dall'inizio. Se tutto fosse assoluta diversità, il pensiero sarebbe votato alla singolarità, e come la statua di Condillac prima di aver cominciato a ricordare e a confrontare, sarebbe votato alla dispersione assoluta e all'assoluta monotonia. Non vi sarebbero, di conseguenza, né memoria né immaginazione possibile, e nemmeno riflessione. E sarebbe impossibile confrontare le cose, definirne i tratti identici, e fondare un nome comune. Non vi sarebbe linguaggio. Il linguaggio esiste in quanto al disotto delle identità e delle differenze vi è il fondo delle continuità, delle somiglianze, delle ripetizioni, degli incroci naturali. La somiglianza, esclusa dal sapere fin dall'inizio del XVII secolo, costituisce pur sempre l'orlo esterno del linguaggio: l'anello che circonda il campo di ciò che è analizzabile, ordinabile e conoscibile. È il mormorio che il discorso fa dileguare, ma senza il quale non potrebbe parlare.

Possiamo adesso cogliere quella che è l'unità salda e compatta del linguaggio nell'esperienza classica. Attraverso il gioco d'una designazione articolata, esso fa entrare la somiglianza nel rapporto proposizionale. Cioè in un sistema d'identità e di differenze, quale è quello fondato dal verbo *essere* e manifestato dal reticolo dei *nomi*. Il compito fondamentale del "discorso" classico è di *attribuire un nome alle cose*, e in *questo nome di nominarne l'essere*. Durante due secoli, il discorso occidentale fu il luogo dell'ontologia. Quando nominava l'essere di qualsivoglia rappresentazione in genere, era filosofia: teoria della conoscenza e analisi delle idee. Quando attribuiva ad ogni cosa rappresentata il nome che le si addiceva e, sull'intero campo della rappresentazione, disponeva il reticolo d'una lingua ben fatta, era scienza - nomenclatura e tassonomia.

V

Classificare

1. CIÒ CHE DICONO GLI STORICI

Le storie delle idee o delle scienze - che sono qui indicate soltanto sotto il loro profilo medio - fanno credito al XVII secolo, e al XVIII soprattutto, d'una nuova curiosità: quella che fece loro, se non scoprire, per lo meno dare un'ampiezza e una precisione fino allora insospettate alle scienze della vita. A tale fenomeno, vengono tradizionalmente attribuite un certo numero di cause e più d'una manifestazione essenziale.

Dal lato delle origini o dei motivi, sono posti i privilegi nuovi dell'osservazione: ossia i poteri che a questa spetterebbero da Bacone in poi, e i perfezionamenti tecnici ad essa apportati dall'invenzione del microscopio. Vi si situa ugualmente il prestigio allora recente delle scienze fisiche, che fornivano un modello di razionalità; dal momento che era stato possibile, attraverso la sperimentazione e la teoria, analizzare le leggi del movimento o quelle della riflessione del raggio luminoso, non era forse naturale cercare, attraverso esperienze, osservazioni o calcoli, le leggi che avrebbero potuto organizzare il campo più complesso, ma vicino, degli esseri viventi? Il meccanicismo cartesiano, diventato in seguito un ostacolo, era stato inizialmente come lo strumento d'una traslazione, e aveva portato, un po' suo malgrado, dalla razionalità meccanica alla scoperta di quell'altra razionalità che è propria del vivente. Ancora dal lato delle cause, gli storici delle idee pongono, un po' alla rinfusa, attenzioni differenti: per esempio interesse economico per l'agricoltura; la fisiocrazia ne costituì una testimonianza, e rappresentò altresì i primi sforzi d'una agronomia; a metà strada tra economia e teoria, troviamo la curiosità per le piante e per gli animali esotici, che si cerca di acclimatare e che i grandi viaggi di ricerca o di esplorazione - quello di Tournefort nel Medio Oriente, quello di Adanson nel Senegal - segnalano con descrizioni, incisioni ed esemplari; e poi soprattutto la valorizzazione etica della natura, con tutto il movimento, ambiguo nel suo principio, in virtù del quale si "investe" - che si sia aristocratici o borghesi - denaro o sentimento in una terra che per lungo tempo i precedenti periodi avevano trascurato. Nel cuore del XVIII secolo, Jean-Jacques Rousseau erborizza.

Nel registro delle manifestazioni, gli storici segnano poi le forme svariate prese dalle nuove scienze della vita, e lo "spirito", come dicono, che le ha governate. In un primo tempo, sotto l'influsso di Cartesio, e fino alla fine del XVII secolo erano state meccanicistiche; in quegli anni erano state improntate dai primi sforzi d'una chimica appena abbozzata; ma lungo l'intero arco del XVIII secolo, i temi vitalisti avevano acquistato o riacquisito il loro privilegio per formularsi infine in una dottrina unitaria - quel "vitalismo" che sotto forme un po' diverse Bordeu e Barthez insegnano a Montpellier, Blumenbach in Germania, Diderot, poi Bichat a Parigi. Sotto questi diversi regimi teorici, dei

problemi, quasi sempre gli stessi, si erano posti, ricevendo di volta in volta soluzioni diverse, vale a dire: possibilità di classificare gli esseri viventi (gli uni, come Linneo, ritenendo che l'intera natura può entrare in una tassonomia; gli altri, come Buffon, che essa è troppo diversa e ricca per adattarsi a un quadro così rigido); processi della generazione (con quelli, più meccanicisti, che parteggiano per la preformazione, e gli altri che credono a uno sviluppo specifico dei germi); analisi dei funzionamenti (la circolazione dopo Harvey, la sensazione, la motilità, e, verso la fine del secolo, la respirazione).

Attraverso tali problemi e le discussioni che fanno nascere, è un gioco per gli storici ricostituire i grandi dibattiti che si dice abbiano diviso l'opinione e le passioni degli uomini, non meno del loro raziocinio. Si è persuasi in tal modo di ritrovare la traccia d'un conflitto di più vasta portata, fra una teologia che colloca sotto ogni forma e in tutti i movimenti, la provvidenza di Dio, la semplicità, il mistero e la sollecitudine delle sue vie, e una scienza che cerca già di definire l'autonomia della natura. Ritroviamo anche la contraddizione fra una scienza troppo legata all'antico primato dell'astronomia, della meccanica e dell'ottica, e un'altra la quale già sospetta ciò che d'irriducibile e di specifico può esservi nei territori della vita. Infine gli storici vedono disegnarsi, come sotto i loro sguardi, l'opposizione fra quelli che credono nell'immobilità della natura - al modo di Tournefort e di Linneo soprattutto - e quelli che, con Bonnet, Benoît de Maillet e Diderot, presagiscono già la grande potenza creatrice della vita, il suo inesauribile potere di trasformazione, la sua plasticità, e la deriva in forza della quale essa avvolge tutte le sue produzioni, noi stessi compresi, in un tempo di cui nessuno è padrone. Assai prima di Darwin e assai prima di Lamarck, il grande dibattito dell'evoluzionismo sarebbe stato aperto dal *Telliamed*, dalla *Palingénésie* e dal *Rêve de d'Alembert*. Il meccanicismo e la teologia, sostenendosi a vicenda o ponendosi reciprocamente in discussione, mantenevano l'età classica vicinissima alla sua origine - accanto a Cartesio e a Malebranche; di fronte, l'irreligione, e tutta un'intuizione confusa della vita, a loro volta in conflitto (come in Bonnet) o complici (come in Diderot) l'attiravano verso il suo più vicino avvenire: verso quel XIX secolo a proposito del quale si suppone abbia dato ai tentativi, ancora oscuri e impacciati del XVIII secolo, compimento positivo e razionale in una scienza della vita cui non occorre sacrificare la razionalità per mantenere desta al massimo nella coscienza la specificità del vivente, e quel calore un po' sotterraneo che circola tra quest'ultimo - oggetto della nostra conoscenza - e noialtri intenti a conoscerlo.

Inutile tornare sui presupposti d'un tale metodo. Basti indicarne qui le conseguenze: la difficoltà di cogliere il reticolo suscettibile di collegare, le une alle altre, ricerche tanto diverse come i tentativi di tassonomia e le osservazioni microscopiche; la necessità di registrare come fatti d'osservazione i conflitti tra fissisti e quelli che non lo sono, o tra i metodisti e i partigiani del sistema; l'obbligo di dividere il sapere in due trame che si aggrovigliano pur essendo estranee l'una all'altra: la prima essendo definita da ciò che peraltro si sapeva già (l'eredità aristotelica o scolastica, il peso del cartesianesimo, il prestigio di Newton), la seconda, da ciò che non si sapeva ancora (l'evoluzione, la specificità della vita, la nozione d'organismo); e soprattutto l'applicazione di categorie che sono rigorosamente anacronistiche in riferimento a tale sapere. Tra tutte, la più importante è certamente quella della vita. Si vogliono scrivere storie della biologia nel XVIII secolo; ma non si

avverte che la biologia non esisteva e che la sezione del sapere a noi familiare da più di centocinquant'anni non può valere per un periodo anteriore. E che se la biologia era sconosciuta, era per una ragione assai semplice: la vita stessa non esisteva. Esistevano soltanto esseri viventi: apparivano attraverso una griglia del sapere costituito dalla *storia naturale*.

2. LA STORIA NATURALE

In che modo l'età classica poté definire il campo della "storia naturale", la cui evidenza e la cui stessa unità ci appaiono oggi così lontane e quasi già offuscate? Qual è questo territorio ove la natura è apparsa sufficientemente vicina a se stessa ma anche abbastanza lontana da sé, da permettere agli individui in essa compresi di essere classificati ma solo mediante l'analisi e la riflessione?

Si ha l'impressione - e lo si dice assai spesso - che la storia della natura sia dovuta apparire in margine al meccanicismo cartesiano. Quando divenne finalmente chiaro che era impossibile far entrare il mondo intero nelle leggi del moto rettilineo, quando la complessità del vegetale e dell'animale ebbero sufficientemente resistito alle forme semplici della sostanza estesa, fu necessario evidentemente che la natura si manifestasse nella sua ricchezza strana; e la minuziosa osservazione degli esseri viventi sarebbe nata nell'area da cui il cartesianesimo si era appena ritirato. Sfortunatamente, le cose non si svolgono con tale semplicità. Forse è vero - seppure da verificare - che una scienza nasca da un'altra; ma una scienza non può mai nascere dall'assenza di un'altra, né dal suo fallimento, e neppure dall'ostacolo in cui un'altra si sarebbe imbattuta. Di fatto la possibilità della storia naturale, con Ray, Jonston, Christophe Knaut, è contemporanea al cartesianesimo e non al suo fallimento. La stessa *episteme* ha autorizzato sia la meccanica da Cartesio fino a d'Alembert, sia la storia naturale da Tournefort a Daubenton.

Affinché la storia naturale venisse in luce, non fu necessario che la natura si facesse più densa, e si oscurasse, e moltiplicasse i propri meccanismi fino ad acquistare il peso opaco d'una storia in grado di essere soltanto ritracciata e descritta senza che la si possa misurare, calcolare o spiegare; fu necessario - il che è tutto il contrario - che la Storia divenisse Naturale. Ciò che esisteva nel XVI secolo, e fino a metà del XVII, erano storie: Belon aveva scritto una *Storia della natura degli Uccelli*; Duret, una *Storia ammirabile delle Piante*; Aldrovandi, una *Storia dei Serpenti e dei Draghi*. Nel 1657, Jonston pubblica una *Storia naturale dei Quadrupedi*. Ovviamente tale data di nascita non è rigorosa; non serve che a simbolizzare un riferimento, e a segnalare, da lontano, l'enigma apparente d'un evento. Questo evento è l'improvvisa decantazione, nel campo dell'*Historia*, di due ordini, d'ora in poi diversi, di conoscenza. Fino ad Aldrovandi, la Storia era il tessuto inestricabile, e del tutto unitario, di ciò che delle cose è veduto e di tutti i segni che in esse sono stati scoperti o su esse deposti: fare la storia d'una pianta o di un animale, era allo stesso titolo dire quali ne sono gli elementi o gli organi, quali somiglianze possono venire ad essi attribuite, le virtù di cui li si dota, le leggende e le storie cui sono stati mescolati, i blasoni in cui figurano, i farmaci che vengono fabbricati con la loro sostanza, gli alimenti che forniscono, ciò che gli antichi ne riferiscono, ciò che possono dirne i viaggiatori. La storia d'un essere vivente, era

quell'essere stesso all'interno di tutto il reticolo semantico che lo collegava al mondo. La divisione, per noi evidente, tra ciò che vediamo, ciò che gli altri hanno osservato e trasmesso e ciò che altri ancora infine immaginano o credono ingenuamente, insomma la grande tripartizione, tanto semplice in apparenza, e così immediata, dell'*Osservazione*, del *Documento* e della *Favola*, non esisteva. E non perché la scienza esitasse tra una vocazione razionale e tutto un peso di tradizione ingenua, ma per una ragione assai più precisa e vincolante: e cioè che i segni facevano parte delle cose, mentre nel XVII secolo divengono modi della rappresentazione. Quando Jonston scrive la sua *Storia naturale dei Quadrupedi*, ne sa forse più di Aldrovandi, mezzo secolo prima? Non molto, affermano gli storici. Ma il problema non è questo, o se lo si intende formulare in tali termini, occorre rispondere che Jonston ne sa molto meno di Aldrovandi. Questi, a proposito di ogni animale studiato, dispiegava, e allo stesso livello, la descrizione della sua anatomia e i modi di catturarlo; la sua utilizzazione allegorica e la sua forma di generazione; il suo habitat e i palazzi delle sue leggende; il suo cibo e il miglior modo di condirlo in salsa. Jonston suddivide il suo capitolo sul cavallo in dodici rubriche: nome, parti anatomiche, abitazione, età, generazione, voci, movimenti, simpatia e antipatia, utilizzazioni, usi medicinali². Nulla di tutto ciò mancava in Aldrovandi, ma vi era assai di più. E la differenza essenziale sta in tale *mancanza*. L'intera semantica animale è caduta, come una parte morta e inutile. Le parole che erano intrecciate alla bestia sono state dipanate e sottratte: e l'essere vivo nella sua anatomia, nella sua forma, nei suoi costumi, nella sua nascita e nella sua morte, appare come messo a nudo. La storia naturale trova il suo luogo nella distanza ora schiusa fra cose e parole - distanza silenziosa, pura di ogni sedimentazione verbale e cionondimeno articolata in base agli elementi della rappresentazione, quelli stessi che potranno con pieno diritto essere nominati. Le cose approdano fino alle rive del discorso perché appaiono nell'incavo della rappresentazione. Non è pertanto nel momento in cui si rinuncia a calcolare che ci si mette infine ad osservare. Nella costituzione della storia naturale, nel clima empirico in cui si sviluppa, non occorre scorgere l'esperienza che impone, volente o nolente, l'accesso d'una conoscenza la quale altrove spiava la verità della natura; la storia naturale - e appunto per questo apparve proprio allora - è lo spazio schiuso nella rappresentazione da un'analisi che anticipa sulla possibilità di nominare; è la possibilità di *vedere* ciò che potrà essere *detto*, ma che non potrebbe successivamente dirsi né essere veduto a distanza, se cose e parole, distinte le une dalle altre, non comunicassero fin dall'inizio in una rappresentazione. L'ordine descrittivo che Linneo, molto tempo dopo Jonston, proporrà alla storia naturale è molto caratteristico. In base ad esso, ogni capitolo riguardante un animale qualsiasi deve conformarsi all'andamento seguente: nome, teoria, genere, specie, attributi, uso e, per finire, *Litteraria*. Tutto il linguaggio deposto dal tempo sulle cose è respinto al margine ultimo, al pari di un supplemento in cui il discorso racconterebbe sé stesso e darebbe notizia delle scoperte, delle tradizioni, delle credenze, delle figure poetiche. Prima di questo linguaggio del linguaggio, è la cosa stessa che appare, nei suoi caratteri speciali, ma all'interno di quella realtà delimitata subito dal nome. L'instaurazione nell'età classica d'una scienza naturale non è l'effetto diretto o indiretto del trasferimento d'una razionalità costituita altrove (con riferimento alla geometria o alla meccanica). È una formazione distinta, che ha una propria archeologia, anche se legata (ma nei

termini della correlazione e della simultaneità) alla teoria generale dei segni e al progetto di *mathesis* universale.

La vecchia parola "storia" cambia allora valore, e ritrova forse uno dei suoi significati arcaici. Ad ogni modo, se è vero che lo storico, nel pensiero greco, è proprio colui che *vede* e racconta a partire dal proprio sguardo, le cose non si sono sempre poste in tali termini nella nostra cultura. È anzi assai tardi, sul limitare dell'età classica, che lo storico ha preso o ripreso questo compito. Fino alla metà del XVII secolo, egli aveva per compito di stabilire la grande raccolta dei documenti e dei segni - di tutto ciò che, attraverso il mondo, poteva costituire una sorta di contrassegno. Spettava a lui restituire un linguaggio a tutte le parole sepolte. La sua esistenza non era definita tanto dallo sguardo quanto dalla ripetizione, ad opera d'una parola seconda che pronunciava nuovamente tante parole smorzate. L'età classica conferisce alla storia un significato del tutto diverso: quello di fermare per la prima volta uno sguardo minuzioso sulle cose stesse e di trascrivere successivamente ciò che esso raccoglie mediante parole lisce, neutralizzate e fedeli. Si comprende come in tale "purificazione", la prima forma di storia ad essersi costituita sia stata la storia della natura. Essa infatti non ha bisogno per edificarsi che di parole applicate senza mediazione alle cose stesse. I documenti di tale storia nuova non sono altre parole, testi o archivi, ma spazi chiari in cui le cose si giustappongono: erbari, collezioni, giardini; il luogo di tale storia è un rettangolo intemporale, in cui, spogliati di ogni commento, di ogni linguaggio periferico, gli esseri si presentano gli uni a fianco degli altri, con le loro superfici visibili, accostati in base ai loro lineamenti comuni, e con ciò già virtualmente analizzati, e portatori del loro solo nome. Si dice spesso che la costituzione dei giardini botanici e delle collezioni zoologiche traduceva una nuova curiosità per le piante e le bestie esotiche. Di fatto già da molto tempo, queste avevano sollecitato l'interesse. Ciò che è cambiato, è lo spazio in cui possono essere vedute e da cui le si può descrivere. Durante il Rinascimento, la stranezza animale era spettacolo; figurava nelle feste, nelle giostre, in combattimenti fittizi o reali, in ricostruzioni leggendarie, in cui il bestiario svolgeva le sue favole senza età. Il gabinetto di storia naturale e il giardino, nelle forme in cui vengono attrezzati nel periodo classico, sostituiscono al corteo circolare della "mostra" l'esposizione delle cose in un "quadro". Ad essersi insinuato fra tali teatri e questo catalogo, non è il desiderio di sapere ma un nuovo modo di connettere le cose a un tempo allo sguardo e al discorso. Una nuova maniera di fare la storia.

Ed è nota l'importanza metodologica assunta da tali spazi e da tali distribuzioni "naturali" per la classificazione, alla fine del XVIII secolo, delle parole, delle lingue, delle radici, dei documenti, degli archivi, in breve per la costituzione di un intero spazio di storia (nel senso questa volta familiare del termine) nel quale il XIX secolo ritroverà, dopo questo puro quadro delle cose, la possibilità rinnovata di parlare sulle parole. E di parlarne non più nello stile del commento, ma in termini che verranno giudicati non meno positivi, non meno oggettivi di quelli della storia naturale.

La conservazione sempre più completa dello scritto, l'instaurazione di archivi, la loro classificazione, la riorganizzazione delle biblioteche, l'istituzione di cataloghi, di repertori, d'inventari rappresentano, alla fine dell'età classica, più che una sensibilità nuova nei riguardi del tempo, del suo passato, dello spessore storico, un modo d'introdurre nel linguaggio già sedimentato e nelle tracce da esso lasciate un ordine che

è dello stesso tipo di quello che viene stabilito tra i viventi. Ed è in tale tempo classificato, in tale divenire quadrettato e spazializzato che gli storici del XIX secolo inizieranno a scrivere una storia infine “vera” - cioè liberata dalla razionalità classica, dal suo ordinamento e dalla sua teodicea, una storia restituita alla violenza irruttiva del tempo.

3. LA STRUTTURA

Disposta e intesa in tali termini, la storia naturale ha come condizione di possibilità l’inerenza comune delle cose e del linguaggio alla rappresentazione; ma esiste come compito solo in quanto cose e linguaggio si trovano separati. Essa dovrà pertanto ridurre tale distanza al fine di avvicinare al massimo il linguaggio allo sguardo e le cose guardate alle parole. La storia naturale non è altro che la nominazione del visibile. Donde la sua apparente semplicità, e quel procedere che da lontano sembra ingenuo tanto è semplice e imposto dall’evidenza delle cose. Si ha l’impressione che con Tournefort, con Linneo o Buffon, ci si sia infine messi a dire ciò che da sempre era stato visibile, ma era rimasto muto di fronte a una sorta di distrazione invincibile degli sguardi. In realtà, non è una disattenzione millenaria ad essersi d’un tratto dissipata, ma un campo nuovo di visibilità ad essersi costituito nel suo intero spessore.

La storia naturale non è divenuta possibile perché si è guardato meglio e più da vicino. In senso stretto, possiamo dire che l’età classica si è ingegnata se non a vedere il meno possibile, per lo meno a restringere volontariamente il campo della sua esperienza. L’osservazione, a partire dal XVII secolo, è una conoscenza sensibile arricchita da condizioni sistematicamente negative. Esclusione, naturalmente, del sentito dire; ma esclusione altresì del gusto e del sapore, perché con la loro indefinitezza, con la loro variabilità, essi non consentono un’analisi in elementi distinti che sia universalmente accettabile. Limitazione rigorosissima del tatto alla designazione di talune opposizioni assai evidenti (come quelle del liscio e del rugoso); privilegio quasi esclusivo della vista, che è il senso dell’evidenza e dell’estensione, e conseguentemente di un’analisi *partes extra partes* ammessa da tutti: il cieco del XVIII secolo potrà sì essere geometra, non sarà naturalista¹. E inoltre, non tutto è utilizzabile in ciò che si offre allo sguardo: i colori, in particolare, non possono in alcun modo fondare confronti utili. Il campo di visibilità da cui l’osservazione trarrà i propri poteri non è che il residuo di tali esclusioni: una visibilità riscattata da ogni altro gravame sensibile e in più passata al grigio. Tale campo, assai più dell’accoglienza finalmente attenta alle cose stesse, definisce la condizione di possibilità della storia naturale, e della comparsa dei suoi oggetti filtrati: linee, superfici, forme, rilievi.

Si dirà forse che l’uso del microscopio compensa tali restrizioni; e che se l’esperienza sensibile si restringe dal lato dei suoi margini più dubbiosi, viceversa si amplia verso gli oggetti divenuti nuovi grazie a una osservazione tecnicamente controllata. Di fatto lo stesso insieme di condizioni negative ha appunto limitato il campo dell’esperienza e reso possibile l’utilizzazione degli strumenti ottici. Chi cerca di osservare meglio attraverso una lente, deve rinunciare a conoscere mediante gli altri sensi o attraverso il sentito dire. Un cambiamento di scala al livello dello sguardo deve avere maggior valore che non le correlazioni fra le diverse testimonianze rese dalle impressioni, dalle letture o dalle

lezioni. Se la connessione indefinita del visibile entro la propria estensione si offre meglio allo sguardo attraverso il microscopio, non per questo ne è affrancata. La migliore prova è probabilmente nel fatto che gli strumenti ottici sono stati soprattutto utilizzati per risolvere i problemi della generazione: cioè per scoprire come le forme, le disposizioni, le proporzioni caratteristiche degli individui adulti e della loro specie possano trasmettersi, attraverso le epoche, mantenendo inalterata la propria rigorosa identità. Il microscopio non è stato assunto al fine di trascendere i limiti del campo fondamentale di visibilità, ma per risolverne uno dei problemi - la conservazione delle forme visibili lungo le generazioni. L'uso del microscopio si è fondato su un rapporto non strumentale tra le cose e gli occhi. Questo rapporto definisce la storia naturale. Linneo non diceva forse che i *Naturalia*, in opposizione ai *Coelestia* e agli *Elementa*, erano destinati a offrirsi direttamente ai sensi? ¹ E Tournefort pensava che per conoscere le piante « anziché scrutare ciascuna delle loro variazioni con uno scrupolo religioso » valeva meglio analizzarle « così come cadono sotto gli occhi » ².

Osservare, è pertanto contentarsi di vedere. Di vedere sistematicamente poche cose. Di vedere ciò che, nella ricchezza un po' confusa della rappresentazione, può essere analizzato, riconosciuto da tutti, e in tal modo ricevere un nome che ciascuno potrà intendere: « Tutte le similitudini oscure » dice Linneo « non sono introdotte che per la vergogna dell'arte » ³. Le rappresentazioni visuali, dispiegate, svuotate di tutte le somiglianze, depurate perfino dei loro colori, forniranno infine alla storia naturale ciò che ne costituisce l'oggetto: ossia ciò che essa trasferirà nella lingua ben fatta che è suo intento costruire. Tale oggetto, è l'estensione di cui sono costituiti gli esseri della natura - estensione cui possono venire attribuite quattro variabili. E quattro variabili soltanto: forma degli elementi, quantità di tali elementi, loro modo di distribuirsi nello spazio gli uni in rapporto agli altri, grandezza relativa di ognuno di essi. Come diceva Linneo, in un testo fondamentale: « Ogni nota deve essere tratta dal numero, dalla figura, dalla proporzione, dalla situazione » ⁴. Ad esempio, quando verranno studiati gli organi sessuali della pianta, sarà sufficiente, ma indispensabile, enumerare stami e pistilli (o eventualmente constatarne l'assenza), definire la forma da essi assunta, in conformità a quale figura geometrica si ripartiscono nel fiore (cerchio, esagono, triangolo), la loro dimensione in rapporto agli altri organi. Queste quattro variabili, che possono essere ugualmente applicate alle cinque parti della pianta - radici, gambo, foglie, fiori, frutti, - specificano sufficientemente l'estensione che si offre alla rappresentazione, tanto da permetterne l'articolazione in una descrizione accettabile per tutti: in presenza del medesimo individuo, ciascuno potrà fare la medesima descrizione; e inversamente, prendendo le mosse da una tale descrizione, ciascuno potrà riconoscere gli individui che ad essa corrispondono. In tale articolazione fondamentale del visibile, il primo confronto tra linguaggio e cose potrà essere fissata in modo da escludere ogni incertezza.

Ogni parte, visibilmente distinta, d'una pianta o di un animale è pertanto suscettibile di descrizione nella misura in cui può assumere quattro serie di valori. Questi quattro valori, che contraddistinguono un organo o un qualsiasi elemento, determinandolo, costituiscono ciò che i botanici chiamano la sua *struttura*. « Per struttura delle parti delle piante, si intendono la composizione e il collegamento delle parti che ne formano il corpo. » Essa consente senza indugio di descrivere ciò che si vede, e in due modi che non sono né contraddittori né esclusivi. Il

numero e la grandezza possono sempre essere fissati attraverso un conto o una misura; possono pertanto esprimersi in termini quantitativi. In compenso le forme e le disposizioni devono essere descritte ricorrendo ad altri procedimenti: o attraverso l'identificazione con forme geometriche o attraverso analogie le quali devono tutte essere « della massima evidenza² ». È così che certe forme abbastanza complesse possono essere descritte muovendo dalla loro visibilissima somiglianza con il corpo umano, che funge come da riserva per i modelli della visibilità, e costituisce la spontanea cerniera tra ciò che si può vedere e ciò che si può dire³.

Limitando e filtrando il visibile, la struttura consente a questo di trasciversi nel linguaggio. Per suo tramite, la visibilità dell'animale o della pianta passa interamente nel discorso che l'accoglie. E forse, al limite, essa stessa può restituirsi allo sguardo attraverso le parole, come nei calligrammi di cui fantasticava Linneo⁴. Questi voleva che l'ordine della descrizione, la sua ripartizione in paragrafi, e perfino i suoi moduli tipografici riproducessero la figura della pianta stessa. Che il testo, nelle sue variabili di forma, di disposizione e di quantità avesse struttura vegetale. « È bello seguire la natura: passare dalla Radice, al Gambo, ai Picciuoli, alle Foglie, ai Peduncoli, ai Fiori. » Occorrerebbe separare la descrizione in altrettanti capoversi quante sono le parti della pianta, stampare a grandi caratteri ciò che riguarda le parti principali, a caratteri più piccoli l'analisi delle "parti di parti". Bisognerà aggiungere ciò che peraltro è noto nella pianta, alla maniera d'un disegnatore che completa il suo abbozzo con giochi d'ombra e di luce: « l'Adombramento conterrà esattamente l'intera storia della pianta, come i suoi nomi, la sua struttura, il suo insieme esterno, la sua natura, il suo uso ». Trasposta nel linguaggio, la pianta vi s'imprime e, sotto gli occhi del lettore, ricompone la propria pura forma. Il libro diviene l'erbario delle strutture. E non si dica che abbiamo in tal caso da fare con la fantasticheria d'un sistematico che non rappresenta la storia naturale in tutta la sua estensione. In Buffon, che fu costante avversario di Linneo, la stessa struttura è presente, e svolge la stessa funzione: « Il metodo d'ispezione si porterà sulla forma, sulla grandezza, sulle diverse parti, sul loro numero, sulla loro posizione, sulla sostanza stessa della cosa¹ ». Buffon e Linneo dispongono la stessa griglia; il loro sguardo occupa sulle cose la medesima superficie di contatto; le medesime caselle nere approntano l'invisibile; le medesime aree, chiare e distinte, si offrono alle parole.

Attraverso la struttura, ciò che la rappresentazione dà confusamente e nella forma della simultaneità, viene ad essere analizzato e conseguentemente offerto allo sviluppo lineare del linguaggio. La descrizione, infatti, sta all'oggetto guardato come la proposizione sta alla rappresentazione che essa esprime: partizione in serie di un elemento dopo l'altro. Ma ricordiamo che il linguaggio nella sua forma empirica implicava una teoria della proposizione e un'altra dell'articolazione. In sé stessa, la proposizione restava vuota; quanto all'articolazione, questa non costituiva effettivamente discorso che a patto d'essere unificata dalla funzione manifesta o segreta del verbo essere. La storia naturale è una scienza, cioè una lingua, ma fondata e ben fatta: il suo sviluppo proposizionale è di pieno diritto un'articolazione; la seriazione lineare degli elementi delimita la rappresentazione in termini che sono evidenti e universali. Laddove una stessa rappresentazione può dar luogo a un numero notevole di proposizioni, giacché i nomi che la riempiono l'articolano in modi

diversi, un solo e medesimo animale, e una sola e medesima pianta, saranno descritti nello stesso modo, in quanto dalla rappresentazione al linguaggio regna la struttura. La teoria della *struttura* che percorre, nell'intera sua estensione, la storia naturale durante il periodo classico, sovrappone, in una sola e medesima funzione, i compiti assolti nel linguaggio dalla *proposizione* e dall'*articolazione*.

In tal modo la possibilità d'una storia naturale viene a saldarsi alla *mathesis*. La teoria della struttura riconduce, infatti, l'intero campo del visibile a un sistema di variabili, di cui tutti i valori possono essere stabiliti, se non in base a una quantità, per lo meno in base a una descrizione perfettamente chiara e sempre finita. Si può dunque, tra gli esseri naturali, fissare il sistema delle identità e l'ordine delle differenze. Adanson riteneva che un giorno la Botanica avrebbe potuto essere trattata come una scienza rigorosamente matematica, e che sarebbe stato lecito inserirvi problemi sul tipo di quelli dell'algebra o della geometria: « trovare il punto più sensibile che segna la linea di separazione o di discussione tra la famiglia delle scabbiose e quella dei caprifogli »; o ancora scoprire un genere di piante noto (naturale o artificiale, non ha importanza), suscettibile di trovarsi equamente tra la famiglia degli Apocini e quella delle Borragini. La grande proliferazione degli esseri alla superficie del globo può entrare, in virtù della struttura, nella successione d'un linguaggio descrittivo, e a un tempo nel campo d'una *mathesis* concepita in quanto scienza generale dell'ordine. Questo rapporto costitutivo, a tal punto complesso, s'instaura nella semplicità manifesta d'un *visibile descritto*.

Tutto ciò è di grande importanza per la definizione della storia naturale nel suo oggetto. Questo si dà attraverso superfici e linee, non attraverso funzionamenti o invisibili tessuti. La pianta e l'animale risultano visibili non tanto per la loro unità organica quanto per la delimitazione visibile dei loro organi. Sono zampe e zoccoli, fiori e frutti, prima di essere respirazione o liquidi interni. La storia naturale percorre uno spazio di variabili visibili, simultanee, concomitanti, senza rapporto interno di subordinazione o d'organizzazione. L'anatomia, nel XVII e XVIII secolo, ha perduto la funzione primaria che aveva durante il Rinascimento e che ritroverà al tempo di Cuvier; non che la curiosità sia nel frattempo diminuita, o che il sapere abbia regredito: ma la disposizione fondamentale del visibile e dell'enunciabile non attraversa più lo spessore del corpo. Di qui la priorità epistemologica della Botanica: il fatto è che lo spazio comune a parole e a cose costituiva, per le piante, una griglia assai più accogliente, assai meno "nera" che per gli animali; nella misura in cui molti organi costitutivi sono visibili sulla pianta mentre non lo sono negli animali, la conoscenza tassonomica fondata su variabili immediatamente percepibili è stata più ricca e più coerente nell'ordine botanico che nell'ordine zoologico. Occorre pertanto rovesciare ciò che solitamente si afferma: non è perché nel corso dei secoli XVII e XVIII ci si interessò alla botanica, che l'esame fu portato sui metodi di classificazione. Ma proprio perché nulla poteva essere saputo e detto se non all'interno d'uno spazio tassonomico di visibilità, la conoscenza delle piante dovette necessariamente prevalere su quella degli animali.

Giardini botanici e gabinetti di storia naturale erano, al livello delle istituzioni, i correlativi necessari di tale delimitazione. E la loro importanza, per la cultura classica, sostanzialmente non sta in ciò che consentono di vedere, ma in ciò che nascondono e in ciò che, attraverso tale obliterazione, lasciano venire alla luce: sottraggono alla vista

l'anatomia e il funzionamento, celano l'organismo, per far emergere davanti agli occhi che ne attendono la verità, il rilievo visibile delle forme, con i loro elementi, il loro modo di dispersione e le loro misure. Costituiscono il libro ben regolato delle strutture, sono lo spazio in cui si combinano i caratteri e si dispiegano le classificazioni. Un giorno, alla fine del XVIII secolo, Cuvier farà man bassa dei barattoli del Museo, li romperà e disseccherà tutta la gran conserva classica della visibilità animale. Il gesto dell'iconoclasta, cui Lamarck, mai, si deciderà, non traduce una nuova curiosità per un segreto che non si avrebbe avuto interesse, o coraggio, o possibilità di conoscere. Costituisce, assai più seriamente, una mutazione nello spazio naturale della cultura occidentale: è la fine della *storia*, nell'accezione di Tournefort, di Linneo, di Buffon, d'Adanson, ed anche nel senso che intendeva Boissier de Sauvages quando opponeva la conoscenza *storica* del visibile a quella *filosofica* dell'invisibile, dell'occulto e delle cause¹; e costituirà parimenti l'inizio di ciò che ha consentito - attraverso la sostituzione dell'anatomia alla classificazione, dell'organismo alla struttura, della subordinazione interna al carattere visibile, della serie al quadro - di far precipitare nel vecchio mondo piatto, e inciso nero su bianco, degli animali e delle piante, tutta una massa profonda di tempo cui verrà dato il nome rinnovato di *storia*.

4. IL CARATTERE

La struttura è quella designazione del visibile che, attraverso una sorta di cernita prelinguistica, consente a quest'ultimo di trasciversi nel linguaggio. Ma la descrizione così ottenuta non è altro che una forma del nome proprio: lascia a ogni essere la sua individualità rigorosa e non enuncia né il quadro cui questo appartiene, né la prossimità che lo circonda, né il posto che occupa. È pura e semplice designazione. E affinché la storia naturale diventi linguaggio, occorre che la descrizione diventi "nome comune". Si è visto in che modo, nel linguaggio spontaneo, le prime designazioni che riguardavano soltanto rappresentazioni singole, dopo aver preso origine nel linguaggio d'azione e nelle radici primitive, avevano acquistato a poco a poco, in forza della derivazione, valori più generali. Ma la storia naturale è una lingua ben fatta: non deve accettare la violenza della derivazione e della sua figura; non deve accordare credito ad alcuna etimologia². Essa deve ricongiungere in una sola e medesima operazione ciò che il linguaggio di ogni giorno tiene separato: deve a un tempo designare con grande esattezza tutti gli esseri naturali, e situarli nel sistema d'identità e differenze che li avvicina e li distingue dagli altri. La storia naturale deve garantire, simultaneamente, una *designazione* certa e una *derivazione* controllata. E al modo stesso in cui la teoria della struttura sovrapponeva l'una sull'altra l'articolazione e la proposizione, la teoria del *carattere* deve identificare i valori che designano e lo spazio in cui essi derivano. « Conoscere le piante » dice Tournefort « è sapere con esattezza i nomi che sono stati ad esse attribuiti in riferimento alla struttura di alcune delle loro parti... L'idea del carattere che distingue essenzialmente le piante le une dalle altre, deve essere invariabilmente unita al nome di ogni pianta »¹.

La definizione del carattere è a un tempo agevole e difficile. Agevole, dal momento che la storia naturale non deve stabilire un sistema di nomi muovendo da rappresentazioni difficili da analizzare, ma fondarlo

su un linguaggio svoltosi in precedenza nella descrizione. Si nominerà, non già prendendo come punto di partenza ciò che si vede, ma gli elementi che la struttura ha già fatti passare all'interno del discorso. Si tratta di costruire un linguaggio secondo, ma certo e universale, a partire da tale linguaggio primario. Ma ecco presentarsi una seria difficoltà. Al fine di stabilire le identità e le differenze fra tutti gli esseri naturali, bisognerebbe tener conto di ogni tratto che abbia potuto essere menzionato in una descrizione. Compito infinito e tale da differire l'avvento della storia naturale in un tempo inaccessibile se non esistessero tecniche con cui aggirare la difficoltà, e limitare il lavoro di confronto. Si può, a priori, constatare che tali tecniche sono di due tipi. Si possono infatti o istituire confronti totali, ma all'interno di gruppi empiricamente costituiti ove il numero delle somiglianze sia manifestamente così alto da permettere rapidamente la numerazione esaustiva delle differenze; e in tal modo, per gradi, l'istituzione delle identità e delle distinzioni potrà essere assicurata. Oppure si può scegliere un insieme finito, e relativamente limitato, di tratti, di cui verranno studiati, in tutti gli individui che si presentino, le costanti e le variazioni. Quest'ultimo procedimento è ciò che è stato chiamato il Sistema. L'altro, il Metodo. Vengono opposti, come vengono opposti Linneo a Buffon, a Adanson, a Antoine-Laurent de Jussieu. Come viene opposta una concezione rigida e chiara della natura alla percezione sottile e immediata delle sue parentele. Come si oppone l'idea d'una natura immobile, a quella d'una continuità brulicante degli esseri che comunicano tra di loro, si confondono e forse si trasformano gli uni negli altri... Eppure, l'essenziale non è nel conflitto delle grandi intuizioni della natura. È piuttosto nel reticolo delle necessità che a questo punto ha reso possibile e indispensabile la scelta fra due modi di costituire la storia naturale in quanto lingua. Tutto il resto non è che conseguenza logica e inevitabile.

Il *Sistema*, nell'insieme di elementi che la sua descrizione giustappone con minuzia, fissa questi o quelli. Essi definiscono la struttura privilegiata e a dire il vero esclusiva, in riferimento alla quale verrà studiato il complesso delle identità o delle differenze. Ogni differenza che non verterà su uno di tali elementi verrà ritenuta indifferente. Se, come fa Linneo, si scelgono come note caratteristiche « tutte le parti diverse della fruttificazione »¹, una differenza di foglia, o di gambo o di radice o di picciolo, dovrà essere sistematicamente trascurata. Analogamente ogni identità che non sia quella di uno di tali elementi non avrà valore per la definizione del carattere. In compenso quando, in due individui, tali elementi siano somiglianti, entrambi ricevono una denominazione comune. La struttura scelta per essere il luogo delle identità e delle differenze pertinenti, è precisamente il *carattere*. Secondo Linneo, il carattere si compone della « descrizione più accurata della fruttificazione della prima specie. Tutte le altre specie del genere vengono confrontate alla prima, bandendo tutte le note discordanti; infine, dopo questo lavoro, il carattere si produce »².

Il sistema è arbitrario nel punto di partenza dal momento che trascura, volutamente, ogni differenza e ogni identità non riferibili alla struttura privilegiata. Ma nulla impedisce, in linea di massima, che si possa un giorno, attraverso tale tecnica, scoprire un sistema che sia naturale; a tutte le differenze entro il carattere, corrisponderebbero le differenze di uguale valore nella struttura generale della pianta; e inversamente tutti gli individui o tutte le specie raccolti sotto un carattere comune manifesterebbero in ognuna delle loro parti il

medesimo rapporto di somiglianza. Ma non è possibile accedere al sistema naturale che dopo la definizione certa di un sistema artificiale, per lo meno in talune regioni del mondo vegetale o animale. Ecco perché Linneo non cerca di stabilire subito un sistema naturale « prima che sia perfettamente noto tutto ciò che è pertinente ³ » per il suo sistema. Ovviamente, il metodo naturale costituisce « il primo e ultimo auspicio dei botanici », e tutti i suoi « frammenti devono essere ricercati con la più grande cura » ⁴, come Linneo stesso ha fatto nelle sue *Classes Plantarum*; ma in mancanza di tale metodo naturale, che ha ancora da venire nella sua forma certa e compiuta, « i sistemi artificiali sono assolutamente necessari » ⁵.

Inoltre il sistema è relativo: può funzionare con la precisione che si desidera. Se il carattere scelto consta di una struttura larga, con un numero di variabili elevato, le differenze si manifesteranno assai presto, non appena si passerà da un individuo a un altro, anche se vicinissimi: il carattere sarà, in tal caso, quasi una pura e semplice descrizione ¹. Se al contrario la struttura privilegiata è stretta, e implica poche variabili, le differenze saranno rare e gli individui dovranno essere raggruppati in masse compatte. Il carattere verrà scelto in funzione della sottigliezza della classificazione che si vorrà ottenere. Per fondare i generi, Tournefort scelse come carattere la combinazione di fiore e frutto. Non come Cesalpino, per il fatto che erano le parti più utili della pianta, ma perché consentivano una combinatoria numericamente soddisfacente: gli elementi presi dalle altre tre parti (radici, gambo e foglie) erano infatti o troppo numerosi se trattati insieme o troppo poco numerosi se considerati separatamente ². Linneo calcolò che i 38 organi della generazione, includendo ciascuno le quattro variabili del numero, della figura, della situazione e della proporzione, autorizzavano 5776 configurazioni bastanti a definire i generi ³. Volendo ottenere gruppi più numerosi dei generi, occorre fare appello a caratteri più ristretti (« caratteri artificiali convenuti fra i botanici »), come ad esempio i soli stami o il solo pistillo: potranno in tal modo venire distinti le classi o gli ordini ⁴.

In tal modo l'intero campo del regno vegetale o animale potrà essere quadratato. Ogni gruppo potrà ricevere un nome. Tanto che una specie, senza dover essere descritta, potrà essere designata con la più grande precisione dai nomi dei diversi insiemi nei quali è contenuta. Il suo nome completo attraversa l'intero reticolo dei caratteri che vengono stabiliti fino alle classi più elevate. Ma, come fa notare Linneo, tale nome, per comodità, deve restare in parte "silenzioso" (non vengono nominati la classe e l'ordine), ma d'altra parte deve essere "sonoro" : occorre nominare il genere, la specie, e la varietà ⁵. Riconosciuta in tal modo nel suo carattere essenziale e designata a partire da esso, la pianta enuncerà, simultaneamente a ciò che la designa con esattezza, la parentela che la lega alle piante che le somigliano ed appartengono al medesimo genere (quindi alla medesima famiglia e al medesimo ordine). Essa avrà ricevuto, contemporaneamente, il suo nome proprio e l'intera serie (manifesta o celata) dei nomi comuni nei quali si situa. « Il nome generico è per così dire la moneta di buona lega della nostra repubblica botanica. » ¹

La storia naturale avrà portato a termine il suo compito fondamentale che è « la disposizione e la denominazione » ².

Il *metodo* è un'altra tecnica per risolvere lo stesso problema. Invece di delimitare nella totalità descritta gli elementi - rari o numerosi - che serviranno da caratteri, il metodo consiste nel dedurli

progressivamente. Dedurre va inteso qui nel senso di sottrarre. Si parte - così ha fatto Adanson nell'esame delle piante del Senegal³ - da una specie arbitrariamente scelta o trovata inizialmente per caso. La si descrive interamente in tutte le sue parti e fissando tutti i valori in essa assunti dalle variabili. Lavoro da rifare per la specie seguente, anch'essa data dall'arbitrio della rappresentazione; la descrizione deve essere non meno totale che la prima volta, con la restrizione tuttavia che nulla di ciò che è stato menzionato nella prima descrizione deve essere ripetuto nella seconda. Vengono menzionate le sole differenze. Lo stesso vale per la terza in riferimento alle altre due, e così via. Per cui alla fin fine tutti i tratti diversi di tutti i vegetali sono stati menzionati una volta ma non più di una volta. E raggruppando intorno alle prime descrizioni quelle fatte successivamente e divenute via via meno ingombranti, vediamo disegnarsi attraverso il caos primitivo, il quadro generale delle parentele. Il carattere che distingue ogni specie o ogni genere è il solo tratto menzionato sullo sfondo delle identità silenziose. Di fatto una simile tecnica sarebbe indubbiamente la più sicura, ma il numero delle specie esistenti è tale che non sarebbe possibile venirne a capo. L'esame delle specie trovate rivela tuttavia l'esistenza di grandi "famiglie", cioè di larghissimi gruppi entro i quali le specie e i generi hanno un numero considerevole d'identità. E considerevole al punto che essi si segnalano attraverso tratti assai numerosi, anche allo sguardo meno analitico; la somiglianza fra tutte le specie di Ranuncoli, o quella fra tutte le specie di Aconito è immediatamente percepibile. A questo punto, affinché il compito non sia infinito, è necessario rovesciare il procedimento. Vengono così ammesse le grandi famiglie riconosciute per la loro evidenza e di cui le prime descrizioni hanno, come alla cieca, definito i grandi tratti. Proprio questi tratti comuni vengono ora stabiliti in modo positivo; in seguito ogni volta che verrà trovato un genere o una specie la quale manifestamente ne dipende, basterà indicare in virtù di quale differenza si distinguono dagli altri che servono loro come di cornice naturale. La conoscenza di ogni specie potrà essere acquisita facilmente partendo da tale caratterizzazione generale: « Divideremo ciascuno dei tre regni in più famiglie che raduneranno tutti gli esseri che hanno tra loro rapporti rilevanti, passeremo in rivista tutti i caratteri generali e specifici degli esseri contenuti in queste famiglie ». In tal modo « si potrà essere certi di riferire tutti questi esseri alle loro famiglie naturali; è così che cominciando dalla faina e dal lupo, dal cane e dall'orso, verranno conosciuti sufficientemente il leone, la tigre, la iena, che sono animali della stessa famiglia¹ ».

Si vede subito ciò che oppone metodo e sistema. Infatti non può esservi che un metodo, mentre invece si può inventare e applicare un numero notevole di sistemi: Adanson ne ha definiti sessantacinque². Il sistema è arbitrario in tutto il suo svolgimento, ma una volta che il sistema delle variabili - il carattere - è stato inizialmente definito, non è più possibile modificarlo, aggiungervi o detrarre da esso anche un solo elemento. Il metodo è imposto dal di fuori, attraverso le somiglianze globali che imparentano le cose; trascrive immediatamente la percezione nel discorso; resta, nel suo punto di partenza, vicinissimo alla descrizione; ma può sempre apportare al carattere generale da esso definito empiricamente le modifiche del caso: un tratto che si credeva essenziale a un gruppo di piante o di animali può non essere altro che una particolarità caratteristica di alcuni di essi soltanto se si scopre che altri appartengono in modo evidente alla stessa famiglia, pur non possedendolo; il metodo deve essere sempre pronto a rettificarsi da sé.

Come dice Adanson, il sistema è come « la regola di falsa posizione nel calcolo »: dipende da una decisione, ma deve essere assolutamente coerente; il metodo al contrario è « una disposizione qualsiasi d'oggetti o di fatti accostati da convenienze o somiglianze qualsiasi, la quale viene espressa attraverso una nozione generale e applicabile a tutti questi oggetti, senza tuttavia considerare tale nozione fondamentale o tale principio come assoluto o invariabile, o tanto generale da non poter tollerare eccezioni... Il metodo non differisce dal sistema che per l'idea che l'autore annette ai suoi principi, considerandoli come variabili entro il metodo, e come assoluti entro il sistema »¹.

Inoltre, il sistema non può riconoscere fra le strutture dell'animale o del vegetale che rapporti di coordinazione: dal momento che il carattere è scelto, non in ragione della sua importanza funzionale, ma in ragione della sua efficacia combinatoria, nulla prova che nella gerarchia interna dell'individuo una data forma di pistillo, una data disposizione degli stami implichi una data struttura: se il germe dell'Adoxa sta fra il calice e la corolla, se nell'aro gli stami sono disposti fra i pistilli, non si tratta d'altro che di "strutture singolari ²": la loro scarsa importanza deriva soltanto dalla loro rarità, laddove l'uguale divisione del calice e della corolla acquista valore proprio dalla sua frequenza ³. In compenso il metodo, per il fatto che procede dalle identità e dalle differenze più generali a quelle che lo sono meno, è suscettibile di far apparire rapporti verticali di subordinazione. Esso consente, infatti, di vedere quali sono i caratteri sufficientemente importanti da non essere mai smentiti in una data famiglia. In rapporto al sistema, il rovesciamento è molto importante: i caratteri più essenziali permettono di distinguere le famiglie più ampie e più visibilmente distinte, laddove per Tournefort o Linneo, il carattere essenziale definiva il genere; ed era sufficiente alla "convenzione" dei naturalisti scegliere un carattere artificiale per distinguere le classi o gli ordini. Nel metodo l'organizzazione generale e le sue dipendenze interne prevalgono sulla traslazione laterale d'un'attrezzatura costante di variabili.

Nonostante tali differenze, sistema e metodo poggiano sul medesimo basamento epistemologico. Lo si può definire rapidamente dicendo che nel sapere classico la conoscenza degli individui empirici può essere ottenuta soltanto sul quadro continuo, ordinato e universale di tutte le differenze possibili. Durante il XVI secolo, l'identità delle piante e degli animali era garantita dal contrassegno positivo (spesso visibile ma talvolta celato) di cui erano portatori: ciò che, ad esempio, distingueva le diverse specie d'uccelli, non erano le differenze esistenti *fra* esse, ma il fatto che una cacciava di notte, un'altra viveva sull'acqua, quell'altra ancora si nutriva di carne vivente⁴. Ogni essere portava un contrassegno e la specie si misurava in rapporto all'estensione d'un blasone comune. Tanto che ogni specie si segnalava da sé, enunciava la propria individualità, indipendentemente da tutte le altre: e quand'anche queste ultime non fossero esistite, i criteri di definizione riguardo alle sole rimaste visibili non sarebbero stati perciò modificati. Ma a partire dal XVII secolo, i segni possono esistere solo internamente all'analisi delle rappresentazioni in base alle identità e alle differenze. Ogni designazione deve insomma prodursi attraverso un certo riferimento a tutte le altre designazioni possibili. Conoscere ciò che appartiene in proprio a un individuo, significa aver dirimpetto la classificazione o la possibilità di classificare l'insieme degli altri. L'identità e ciò che la contraddistingue si definiscono tramite il residuo delle differenze. Un animale o una pianta non è ciò che viene indicato - o rivelato - dal

marchio con cui lo si vede contrassegnato: è ciò che gli altri non sono; in sé, esso esiste solo al limite di ciò che si differenzia da lui. Metodo e sistema non sono che i due modi di definire le identità tramite il reticolo generale delle differenze. Più tardi, a partire da Cuvier, l'identità delle specie verrà ancora stabilita attraverso un gioco di differenze, ma queste appariranno sullo sfondo delle grandi unità organiche dotate dei loro sistemi interni di dipendenze (scheletro, respirazione, circolazione): gli invertebrati non saranno definiti solamente dall'assenza di vertebre, ma da un certo modo di respirazione, dall'esistenza d'un tipo di circolazione e da un'intera coesione organica la quale fornisce il disegno di un'unità positiva. Le leggi interne dell'organismo, sostituendosi ai caratteri differenziali, diventeranno l'oggetto delle scienze della natura. La classificazione, in quanto problema fondamentale e costitutivo della storia naturale, si è situata storicamente, e in una maniera necessaria, tra una teoria del *contrassegno* e una teoria dell'*organismo*.

5. IL CONTINUO E LA CATASTROFE

Un problema sussiste tuttavia, nel cuore di quella storia naturale che è diventata ora una lingua ben fatta. Dopo tutto, potrebbe darsi che la trasformazione della struttura in carattere non sia mai possibile, e che il nome comune non possa mai nascere dal nome proprio. Chi può garantire che le descrizioni non possano sviluppare, da un individuo al successivo o da una specie all'altra, elementi così diversi da infirmare anticipatamente qualsiasi tentativo di fondare un nome comune? Chi può assicurare che ogni struttura non è rigorosamente isolata da ogni altra e che non funziona come un contrassegno individuale? Affinché il più semplice carattere possa apparire, è necessario che almeno un elemento della struttura inizialmente considerata si ripeta in un'altra. L'ordine generale delle differenze, che consente di fissare la disposizione delle specie, implica infatti un certo gioco di similitudini. Problema che è isomorfo a quello già incontrato a proposito del linguaggio ¹: affinché un nome comune fosse possibile, era necessario che fra le cose esistesse la somiglianza immediata che permetteva agli elementi significanti di correre lungo le rappresentazioni, di scivolare sulla superficie di queste, di impigliarsi nelle loro similitudini per formare infine delle designazioni collettive. Ma per tracciare lo spazio retorico in cui i nomi a poco a poco acquistavano il loro valore generale, non era necessario determinare lo statuto di tale somiglianza o se essa era fondata nel vero; bastava che conferisse forza sufficiente all'immaginazione. Per la storia naturale tuttavia, ossia per questa lingua ben fatta, tali analogie dell'immaginazione non possono valere come garanzie; e quel dubbio radicale, istituito da Hume, sulla necessità della ripetizione nell'esperienza, dovrà essere aggirato dalla storia naturale, la quale ne è minacciata al medesimo titolo di ogni linguaggio. Deve esserci continuità nella natura.

Tale esigenza d'una natura continua, non ha esattamente la medesima forma nei sistemi e nei metodi. Per i sistematici, la continuità è fatta soltanto dalla giustapposizione compatta delle diverse regioni che i caratteri permettono di distinguere chiaramente; è sufficiente a tale scopo una gradazione ininterrotta dei valori che può assumere, nell'intero campo delle specie, la struttura scelta come carattere; a partire da tale principio, risulterà evidente che tutti questi valori

saranno occupati da esseri reali, se pur non ancora conosciuti. « Il sistema indica le piante, anche quelle di cui non ha fatto menzione; ciò che non può mai fare l'enumerazione d'un catalogo ² ». E su tale continuità di giustapposizione, le categorie non saranno soltanto convenzioni arbitrarie; potranno corrispondere (se adeguatamente determinate) a regioni che esistono *distintamente* su questa falda *ininterrotta* della natura; saranno aree più vaste ma non meno reali degli individui. È così che il sistema sessuale ha permesso, secondo Linneo, di scoprire generi assolutamente fondati: « Sappi che non è il carattere a costituire il genere, ma il genere a costituire il carattere, che il carattere deriva dal genere, non il genere dal carattere ¹ ». In compenso, nei metodi per i quali le somiglianze, nella loro forma massiccia ed evidente, sono date a priori, la continuità della natura non sarà questo postulato puramente negativo (assenza di spazio bianco fra le categorie distinte), ma un'esigenza positiva: l'intera natura forma una grande trama entro la quale gli esseri via via si somigliano, entro la quale gli individui contigui sono infinitamente simili tra loro; tanto che qualsiasi taglio che non indichi l'intima diversità dell'individuo, ma categorie più ampie, è sempre irreali. Continuità di fusione in cui ogni generalità è sempre irreali. Le nostre idee generali, dice Buffon, « sono relative a una scala continua d'oggetti, della quale non scorgiamo nettamente che i punti mediani e di cui gli estremi dileguano e sfuggono sempre più alle nostre considerazioni... Più si aumenterà il numero delle divisioni delle produzioni naturali, e più ci si avvicinerà al vero, giacché non esistono realmente nella natura se non individui, e poiché i generi, gli ordini, le classi non esistono se non nella nostra immaginazione » ². E Bonnet diceva nello stesso senso che « non vi sono salti nella natura: tutto vi è graduato, sfumato. Se fra due esseri qualsiasi, esistesse un vuoto, quale sarebbe la ragione del passaggio dall'uno all'altro? Al di sopra e al di sotto di ogni essere, troviamo altri esseri che gli si avvicinano per taluni caratteri, e che da esso si allontanano per altri ». Si possono pertanto sempre scoprire "produzioni mediane", come il polipo, tra il vegetale e l'animale, lo scoiattolo volante, tra l'uccello e il quadrupede, la scimmia, tra il quadrupede e l'uomo. Quindi le nostre distribuzioni in specie e classi « sono puramente nominali » ; non rappresentano altro che « mezzi relativi ai nostri bisogni e ai limiti delle nostre conoscenze » ³.

Durante il XVIII secolo, la continuità della natura è richiesta dall'intera storia naturale, cioè da qualsiasi sforzo per instaurare nella natura un ordine e scoprirvi categorie generali, indipendentemente dal fatto che queste siano reali e prescritte da distinzioni manifeste, o comode e semplicemente circoscritte dalla nostra immaginazione. Il solo continuo può garantire che la natura si ripeta e che la struttura possa, conseguentemente, divenire carattere. Ma subito, tale esigenza si sdoppia. Se infatti fosse dato all'esperienza, nel suo movimento ininterrotto, di percorrere esattamente passo per passo il continuo degli individui, delle varietà, delle specie, dei generi, delle classi, non si presenterebbe la necessità di costituire una scienza; le designazioni descrittive si generalizzerebbero con pieno diritto, e il linguaggio delle cose, in virtù di un movimento spontaneo, si costituirebbe in discorso scientifico. Le identità della natura si offrirebbero apertamente all'immaginazione e lo slittamento spontaneo delle parole nel loro spazio retorico riprodurrebbe fedelmente l'identità degli esseri nella loro generalità crescente. La storia naturale diverrebbe inutile, o piuttosto, sarebbe già fatta dal linguaggio quotidiano degli uomini; la

grammatica generale sarebbe al tempo stesso la tassonomia universale degli esseri. Ma se una storia naturale, perfettamente distinta dall'analisi delle parole, è indispensabile, ciò si verifica in quanto l'esperienza non ci consegna inalterato il continuo della natura. Essa lo offre a brandelli - poiché indubbiamente esistono lacune entro la serie dei valori effettivamente occupati dalle variabili (vi sono esseri possibili di cui viene constatato il posto, ma che non si è mai avuta l'occasione di osservare) - e insieme ingarbugliato, poiché lo spazio reale, geografico e terrestre in cui ci troviamo, ci mostra gli esseri aggrovigliati gli uni con gli altri, in un ordine che, riferito alla grande superficie delle tassonomie, non è altro che caso, disordine o perturbazione. Linneo faceva notare che associando sui medesimi luoghi il lerno (che è un animale) e la conserva (che è un'alga), o ancora la spugna e il corallo, la natura non unisce, come vorrebbe l'ordine delle classificazioni, « le piante più perfette con gli animali chiamati molto imperfetti, ma combina gli animali imperfetti con le piante imperfette »¹. E Adanson constatava che la natura « è un miscuglio confuso di esseri che il caso sembra aver accostato: qui l'oro è mescolato con un altro metallo, con una pietra, con una terra; lì la viola cresce accanto alla quercia. Fra queste piante, vagano indifferentemente il quadrupede, il rettile e l'insetto; i pesci si confondono, per così dire, con l'elemento in cui nuotano e con le piante che crescono in fondo alle acque... Questo miscuglio è addirittura così generale e così moltiplicato da sembrare una delle leggi della natura »¹.

Tale groviglio è il risultato d'una serie cronologica di eventi. Questi hanno il loro punto d'origine e il loro primo luogo d'applicazione, non già nelle stesse specie viventi, ma nello spazio in cui esse si dispongono. Si producono nel rapporto fra Terra e Sole, nel regime dei climi, nelle trasformazioni della scorza terrestre; riguardano in primo luogo i mari e i continenti, la superficie del globo; i viventi ne sono interessati solo per contraccolpo e in modo riflesso: il calore li attira o li scaccia, i vulcani li distruggono; spariscono con le terre che sprofondano. Può darsi, ad esempio, come supponeva Buffon², che la terra sia stata incandescente in origine, prima di raffreddarsi a poco a poco; gli animali, abituati a vivere nelle temperature più elevate, si sono raggruppati nella sola regione oggi torrida, mentre le terre temperate o fredde si popolavano di specie che non avevano avuto l'occasione di apparire fino allora. Con le rivoluzioni nella storia della terra, lo spazio tassonomico (secondo il quale le vicinanze appartengono all'ordine del *carattere* e non al *modo di vita*) si è trovato suddiviso in uno spazio concreto che lo sconvolgeva. Ma c'è di più: esso è stato probabilmente spezzettato, e molte specie, prossime a quelle che conosciamo o intermedie fra le aree tassonomiche che ci sono familiari, sono dovute sparire, lasciando dietro di sé solo tracce difficili da decifrare. Ad ogni modo, questa serie storica di eventi si aggiunge alla falda degli esseri, ma non le appartiene in proprio; si svolge nello spazio reale del mondo, non in quello, analitico, delle classificazioni; ciò che essa mette in dubbio, è il mondo in quanto luogo degli esseri, non già gli esseri in quanto esseri viventi. Una storicità, simboleggiata dalle narrazioni bibliche, contraddistingue direttamente il nostro sistema astronomico, indirettamente il reticolo tassonomico delle specie; e oltre alla Genesi e al Diluvio, è possibile che « il nostro globo abbia subito altre rivoluzioni che non ci sono state rivelate. Esso dipende dall'intero sistema astronomico e i legami che uniscono questo globo agli altri corpi celesti, e in particolare al Sole e alle comete, possono essere stati l'origine di molte rivoluzioni di cui non resta traccia

sensibile per noi e di cui gli abitanti dei mondi vicini hanno avuto forse talune conoscenze »¹.

La storia naturale presuppone pertanto, per poter esistere in quanto scienza, due insiemi: uno di essi è costituito dal reticolo continuo degli esseri; tale continuità può assumere diverse forme spaziali; Charles Bonnet la concepisce talora sotto forma d'una grande scala lineare i cui estremi sono l'uno semplicissimo, l'altro complicatissimo, con al centro una stretta regione mediana, la sola che ci sia svelata, talora sotto forma d'un tronco centrale da cui partirebbero da un lato un ramo (quello delle conchiglie con i granchi e i gamberi come ramificazioni supplementari) e dall'altro la serie degli insetti da cui si biforcano insetti e rane ²; Buffon definisce questa stessa continuità « come una larga trama o piuttosto un fascio che da un intervallo all'altro getta rami lateralmente per riunirsi a fasci d'un diverso ordine » ³; Pallas pensa a una figura poliedrica⁴; J. Hermann vorrebbe costituire un modello tridimensionale, composto di fili i quali, partendo tutti da un punto comune, si separino gli uni dagli altri, « si spargano tramite un grandissimo numero di rami laterali », poi nuovamente si congiungano ⁵. Da tali configurazioni spaziali che descrivono ciascuna a suo modo la continuità tassonomica, si distingue la serie degli eventi; questa è discontinua e diversa in ciascuno dei suoi episodi, ma il suo insieme non può tracciare che una linea semplice che è quella del tempo (e che possiamo concepire come retta, spezzata o circolare). Nella sua forma concreta e nello spessore che le è proprio la natura si situa interamente tra il piano della *tassonomia* e la linea delle rivoluzioni. I "quadri" che essa forma davanti agli occhi degli uomini e che il discorso della scienza ha il compito di percorrere sono i frammenti della grande superficie delle specie viventi, quale viene ritagliata, sconvolta e rappresa fra due rivolte del tempo.

È evidente quanto sia superficiale opporre, alla stregua di due opinioni diverse e affrontate nelle loro opzioni fondamentali, un "fissismo" che si contenta di classificare gli esseri della natura in un quadro permanente e una sorta di "evoluzionismo" assertore di una storia immemorabile della natura e di una profonda spinta degli esseri attraverso la continuità di quella. La solidità senza lacune d'un reticolo delle specie e dei generi e la serie degli eventi che l'hanno confuso, fanno parte, e ad un identico livello, del basamento epistemologico a partire dal quale un sapere come la storia naturale si è reso possibile nell'età classica. Non si tratta di due modi di percepire la natura radicalmente opposti in quanto impegnati in scelte filosofiche più antiche e più fondamentali di ogni scienza; si tratta di due esigenze simultanee entro il reticolo archeologico che definisce nell'età classica il sapere della natura. Ma queste due esigenze sono complementari. Quindi irriducibili. La serie temporale non può integrarsi alla gradazione degli esseri. Le epoche della natura non prescrivono il *tempo* interno degli esseri e della loro continuità; dettano le *intemperie* che non hanno cessato di disperderli, distruggerli, mescolarli, separarli, intrecciarli. Non vi è né può esservi sospetto alcuno di un evoluzionismo o di un trasformismo nel pensiero classico; il tempo infatti non viene mai concepito in quanto principio di sviluppo per gli esseri viventi nella loro organizzazione interna; non è percepito che a titolo di rivoluzione possibile nello spazio esterno in cui vivono.

6. MOSTRI E FOSSILI

Si obietterà che vi fu, assai prima di Lamarck, tutto un pensiero di tipo evolucionistico. Che grande fu la sua importanza nel cuore del XVIII secolo e fino alla battuta d'arresto segnata da Cuvier. Che Bonnet, Maupertuis, Diderot, Robinet, Benoît de Maillet articolarono nettissimamente l'idea che le forme viventi possono passare le une nelle altre, che le specie attuali sono indubbiamente il risultato di trasformazioni antiche e che tutto il mondo vivente si dirige forse verso un punto futuro, tanto che di nessuna forma vivente potrebbe dirsi che è definitivamente acquisita e stabilizzata per sempre. Di fatto, analisi simili sono incompatibili con ciò che intendiamo oggi per pensiero dell'evoluzione. Il loro proposito, infatti, è di stabilire un quadro delle identità e delle differenze in base alla serie degli eventi successivi. E per pensare l'unità di tale quadro e di tale serie, non hanno a loro disposizione che due mezzi.

Il primo consiste nell'integrare alla continuità degli esseri e alla loro distribuzione in uno schema, la serie delle successioni. Tutti gli esseri che la tassonomia ha disposto entro una simultaneità ininterrotta sono in tal caso sottomessi al tempo. Non nel senso secondo cui la serie temporale farebbe nascere una molteplicità di specie che uno sguardo orizzontale potrebbe successivamente disporre secondo una quadrettatura classificatrice, ma nel senso per cui tutti i punti della tassonomia sono correlati ad un indice temporale, di modo che l' "evoluzione" non è altro che lo spostamento solidale e generale della scala dal primo all'ultimo dei suoi elementi. È il sistema di Charles Bonnet. Il quale implica, in primo luogo, che la catena degli esseri, tesa attraverso una serie innumerevole di anelli verso la perfezione assoluta di Dio, non la raggiunga di fatto ¹; che la distanza fra Dio e la meno difettosa delle creature sia ancora infinita; e che, all'interno di tale distanza forse invalicabile, l'intera trama ininterrotta degli esseri non cessi di avanzare verso una più grande perfezione. Esso implica parimenti che tale "evoluzione" serbi intatto il rapporto esistente fra le diverse specie: se una di queste, perfezionandosi, raggiunge il grado di complessità posseduto in precedenza da quella del grado immediatamente superiore, quest'ultima tuttavia non viene raggiunta, poiché, trasportata dallo stesso movimento, essa si è perfezionata a sua volta in una proporzione equivalente: « Vi sarà un progresso continuo e più o meno lento di tutte le specie verso una perfezione superiore, di modo che tutti i gradini della scala saranno continuamente variabili in un rapporto determinato e costante... L'uomo, trasportato in una dimora meglio confacente all'eminenza delle sue facoltà, lascerà alla scimmia e all'elefante il primo posto che occupava tra gli animali del nostro pianeta... Vi saranno dei Newton fra le scimmie e dei Vauban fra i castori. Le ostriche e i polipi saranno, rispetto alle specie più elevate, ciò che gli uccelli e i quadrupedi sono rispetto all'uomo »². Questo "evoluzionismo" non è un modo di concepire l'apparizione degli esseri come succedenti gli uni agli altri; è, in realtà, un modo di generalizzare il principio di continuità e la legge che vuole che gli esseri formino una superficie ininterrotta. In uno stile leibniziano ³, egli collega il continuo del tempo col continuo dello spazio, e l'infinito perfezionarsi degli esseri con la loro infinita molteplicità. Non si tratta d'una gerarchizzazione progressiva, ma della spinta costante e globale d'una gerarchia pienamente instaurata. Il che presuppone insomma che il tempo, lungi dall'essere un principio della tassonomia, ne sia soltanto uno dei fattori. E altresì che esso sia prestabilito come tutti gli altri valori assunti da

tutte le altre variabili. È chiaro pertanto che Bonnet è costretto a essere preformazionista - e nel senso più lontano possibile da ciò che si intende, a partire dal XIX secolo, con la parola "evoluzionismo"; egli cioè è obbligato a supporre che le trasformazioni e le catastrofi del globo siano state predisposte anteriormente come altrettante occasioni affinché la catena infinita degli esseri si avvii nella direzione d'un infinito miglioramento: « Queste evoluzioni sono state previste e inscritte nei germi degli animali fin dal primo giorno della creazione. Queste evoluzioni sono infatti connesse alle rivoluzioni insite nell'intero sistema solare che Dio ha anticipatamente predisposto ». Il mondo nella sua totalità è stato larva; eccolo crisalide; un giorno, probabilmente, diverrà farfalla. E tutte le specie si svilupperanno nella medesima maniera attraverso questa grande muda. È evidente che un tale sistema, non è un evoluzionismo che cominci a sconvolgere il vecchio dogma della fissità; è una tassonomia che comprende, in più, il tempo. Una classificazione generalizzata.

La seconda forma di "evoluzionismo" consiste nell'impiegare il tempo secondo una funzione diametralmente opposta. Il tempo non serve più a spostare sulla linea finita o infinita del perfezionamento l'insieme del quadro classificatore, ma a far apparire le une dopo le altre tutte le caselle che, insieme, formeranno il reticolo continuo delle specie. Fa assumere successivamente alle variabili del vivente tutti i valori possibili: è l'istanza d'una caratterizzazione che si produce a poco a poco e come elemento dopo elemento. Le somiglianze o le identità parziali che sostengono la possibilità d'una tassonomia si configurerebbero, in tal caso, come i contrassegni, esibiti nel presente, di un solo e medesimo essere vivente, i quali persistono attraverso le trasformazioni della natura e riempiono così tutte le possibilità offerte a vuoto dal quadro tassonomico. Benoît de Maillet fa notare che se gli uccelli hanno ali come i pesci hanno pinne, ciò si verifica perché sono stati, al tempo del grande riflusso delle acque primordiali, orate prosciugate o delfini passati per sempre a una patria aerea. « Il seme di questi pesci, portato nelle paludi, può aver dato luogo alla prima trasmigrazione della specie dalla dimora del mare a quella della terra. Cento milioni probabilmente saranno periti senza aver potuto contrarne l'abitudine, ma basta che due vi siano riusciti perché la specie si sia costituita. » I cambiamenti nelle condizioni di vita degli esseri viventi sembrano, qui come in certe forme dell'evoluzionismo, comportare la comparsa di specie nuove. Ma il tipo d'azione dell'aria, dell'acqua, del clima, della terra nei riguardi degli animali, non è quello d'un ambiente nei riguardi di una funzione e degli organi nei quali questa si compie; gli elementi esteriori non intervengono che come occasioni per far apparire un *carattere*. E tale apparizione, se è cronologicamente condizionata da questo o quell'evento del globo, è resa a priori possibile dal quadro generale delle variabili che definisce tutte le forme eventuali del vivente. Il quasi-evoluzionismo del XVIII secolo sembra presagire sia la variazione spontanea del carattere, quale la troveremo in Darwin, sia l'azione positiva dell'ambiente quale sarà descritta da Lamarck. Ma è un'illusione retrospettiva: per questa forma di pensiero, infatti, la successione nel—tempo non può tracciare nient'altro che la linea lungo la quale si succedono tutti i valori possibili delle variabili prestabilite. Di conseguenza occorre definire un principio di modificazione interno all'essere vivente, tale da permettere a questo, nell'eventualità di una peripezia naturale, di assumere un nuovo carattere.

Ci si trova allora davanti a una nuova alternativa: o supporre nel

vivente un'attitudine spontanea a cambiare di forma (o per lo meno ad acquistare con le generazioni un carattere leggermente diverso da quello originariamente dato, tanto da diventare progressivamente irriconoscibile), oppure attribuire ad esso la ricerca oscura d'una specie ultima, tale da possedere i caratteri di tutte quelle che l'hanno preceduta, ma ad un grado più alto di complessità e di perfezione.

Il primo sistema, è quello degli errori all'infinito, quale lo si trova in Maupertuis. Il quadro delle specie che la storia naturale può stabilire, sarebbe stato ottenuto pezzo dopo pezzo attraverso l'equilibrio, costante nella natura, fra una memoria che assicura il continuo (conservazione delle specie nel tempo e somiglianza dell'una all'altra) e una tendenza alla deviazione, che assicura, a un tempo, la storia, le differenze e la dispersione. Maupertuis suppone che le particelle della materia siano dotate di attività e di memoria. Attirate le une dalle altre, le meno attive formano le sostanze minerali; le più attive tracciano il corpo più complesso degli animali. Tali forme, dovute all'attrazione e al caso, scompaiono qualora non possano sussistere. Quelle che si conservano, danno origine a nuovi individui la cui memoria serba il carattere della coppia genitrice. E ciò finché una deviazione delle particelle - un caso - non faccia nascere una nuova specie che la forza ostinata del ricordo serba a sua volta: « A forza di scarti ripetuti, si sarebbe prodotta la diversità infinita degli animali »¹.

In tal modo, gli esseri viventi acquistano progressivamente attraverso variazioni successive tutti i caratteri che di essi ci sono noti, e la superficie coerente e solida da essi formata non è, qualora vengano considerati nella dimensione del tempo, che il risultato frammentario d'un continuo assai più serrato, assai più fine: un continuo che è stato tessuto con un numero incalcolabile di piccole differenze dimenticate o abortite. Le specie visibili che si offrono alla nostra analisi sono state ritagliate sullo sfondo incessante di mostruosità che compaiono, scintillano, si inabissano, e talora si conservano. Questo è il punto fondamentale: la natura ha una storia solo nella misura in cui può contenere il continuo. Proprio perché assume di volta in volta tutti i caratteri possibili (ogni valore di tutte le variabili) essa si presenta nella forma della successione.

Non diversamente stanno le cose per quanto riguarda il sistema reciproco del prototipo e della specie terminale. In tal caso, è necessario supporre, con J.-B. Robinet, che la continuità non sia garantita dalla memoria, ma da un progetto. Progetto d'un essere complesso verso cui la natura avanza partendo da elementi semplici che essa compone e combina a poco a poco: « Dapprima gli elementi si combinano. Un piccolo numero di principi semplici serve di base a tutti i corpi » ; sono essi che presiedono in modo esclusivo all'organizzazione dei minerali; poi « la magnificenza della natura » non cessa di aumentare « fino agli esseri che circolano sulla superficie del globo » ; « la variazione degli organi in numero, in grandezza, in finezza, in tessitura interna, in figura esterna, fornisce specie che si dividono e si suddividono all'infinito ad opera di nuovi accomodamenti »².

E così di seguito fino all'accomodamento più complesso a noi noto. Di modo che l'intera continuità della natura si situa fra un prototipo, assolutamente arcaico, sepolto a un livello più profondo di qualunque storia, e l'estrema complicazione di questo modello, quale ci si offre, almeno sul globo terrestre, nella persona dell'essere umano. Fra questi due estremi, sono compresi tutti i gradi possibili di complessità e di combinazione: sorta di immensa serie di tentativi, di cui taluni hanno

persistito sotto forma di specie costanti e altri sono stati inghiottiti. I mostri non sono d'una "natura" diversa da quella delle specie: « Bisogna convincersi che le forme più bizzarre in apparenza... appartengono necessariamente ed essenzialmente al piano universale dell'essere; che sono metamorfosi del prototipo non meno naturali delle altre, benché ci offrano fenomeni diversi; che servono da passaggio alle forme vicine; che preparano e dispongono le combinazioni che le seguono, proprio come esse stesse derivano da quelle che le precedono; che, lungi dallo sconvolgerlo, contribuiscono all'ordine delle cose. È probabile che la natura arrivi a produrre esseri più regolari e dotati d'un'organizzazione più simmetrica, solo a forza di esseri »². In Robinet come in Maupertuis, la successione e la storia non sono, per la natura, altro che mezzi con cui percorrere la trama delle variazioni infinite di cui è suscettibile. Non è dunque il tempo, e nemmeno la durata, che garantisce, attraverso la diversità degli ambienti, la continuità e la specificazione dei viventi; sullo sfondo continuo di tutte le variazioni possibili, il tempo traccia un percorso ove i climi e la geografia - ed essi soli - circoscrivono certe regioni privilegiate e destinate a conservarsi. Il continuo non è la scia visibile d'una storia fondamentale in cui uno stesso principio vivente si troverebbe a lottare con un ambiente variabile. Il continuo infatti precede il tempo. Ne è la condizione. In relazione ad esso, la storia non può svolgere che una funzione negativa; circoscrive e fa sussistere, o trascura e lascia sparire.

Di qui, due conseguenze. Anzitutto la necessità di far intervenire i mostri - che sono come il rumore di fondo, il mormorio ininterrotto della natura. Se infatti il tempo, che è limitato, deve percorrere - o deve forse già aver percorso - tutto il continuo della natura, bisogna ammettere che un numero considerevole di variazioni possibili sono state trovate, poi depennate; e come la catastrofe geologica era necessaria per poter risalire dal quadro tassonomico al continuo attraverso un'esperienza confusa, caotica e lacerata, allo stesso modo la proliferazione di mostri senza domani si rende necessaria al fine di poter ridiscendere dal continuo al quadro attraverso una serie temporale. In altre parole, ciò che deve essere letto nel senso di un dramma della terra e delle acque, deve altresì essere letto, nell'altro senso, come un'aberrazione apparente delle forme. Il mostro garantisce, nel tempo e per il nostro sapere teorico, una continuità che i diluvi, i vulcani, i continenti sprofondati, confondono, per la nostra esperienza quotidiana, entro lo spazio. L'altra conseguenza è che lungo l'arco d'una simile storia, i segni della continuità non appartengono che all'ordine della somiglianza. Dal momento che nessun rapporto tra ambiente e organismo definisce tale storia, le forme viventi vi subiranno tutte le metamorfosi possibili e non lasceranno dietro di sé, a indicare il tragitto percorso, che i riferimenti delle similitudini. Da cosa possiamo riconoscere, ad esempio, che la natura non ha cessato di abbozzare, a partire dal prototipo primitivo, la figura, provvisoriamente terminale, dell'uomo? Dal fatto che ha abbandonato sul suo percorso mille forme che ne tracciano il modello rudimentale. Quanti fossili sono, in riferimento all'orecchio, al cranio, o alle parti sessuali dell'uomo, come statue di gesso modellate un giorno e abbandonate per una forma più perfezionata? « La specie che somiglia al cuore umano, e che perciò viene chiamata Antropocardite... merita un'attenzione particolare. La sua sostanza è internamente un ciottolo. La forma d'un cuore è imitata con la massima perfezione possibile. Vi si distingue il tronco della vena cava, con una porzione delle sue due parti. Si vede anche uscire dal ventricolo sinistro il tronco della grande arteria

con la sua parte inferiore o discendente. » ² Il fossile, con la sua natura mista di animale e di minerale, è il luogo privilegiato d'una somiglianza che lo storico del continuo esige, laddove lo spazio della tassonomia la scomponeva rigorosamente.

Il mostro e il fossile hanno entrambi una funzione assai precisa in tale configurazione. A partire da quel potere del continuo di cui la natura è dotata, il mostro fa apparire la diversità: questa è ancora senza legge, e senza struttura ben definita; il mostro, è la matrice della specificazione, ma non è che una sottospecie, nell'ostinazione lenta della storia. Quanto al fossile, esso è ciò che lascia sussistere le somiglianze attraverso tutte le deviazioni che la natura ha percorso; funziona come una forma lontana e approssimativa dell'identità; contraddistingue un quasi-carattere nell'alterazione del tempo. Il fatto è che sia il mostro sia il fossile non sono altro che la proiezione all'indietro di quelle differenze e identità che definiscono, per la tassonomia, prima la struttura e poi il carattere. Formano, tra lo schema e il continuo, la regione ombrosa, mobile, tremolante in cui ciò che l'analisi definirà come identità non è ancora che muta analogia, e ciò che definirà come differenza attribuibile e costante non è ancora che libera e casuale variazione. Ma, a dire il vero, la *storia della natura* è così impossibile da pensare per la *storia naturale*, e la disposizione epistemologica disegnata dallo schema e dal continuo è così fondamentale, che il divenire può avere soltanto un posto intermedio e commisurato alle sole esigenze dell'insieme. Ecco perché esso interviene soltanto per favorire il passaggio necessario dall'uno all'altro: sia sotto forma d'insieme d'intemperie estranee ai viventi e che giungono loro solo dall'esterno; sia come movimento incessantemente accennato ma interrotto non appena abbozzato, e percettibile unicamente agli orli dello schema, nei suoi margini trascurati. In tal modo sullo sfondo del continuo il mostro racconta, quasi caricaturalmente, la genesi delle differenze, e il fossile rievoca, nell'incertezza delle sue somiglianze, le prime ostinazioni dell'identità.

7. IL DISCORSO DELLA NATURA

La teoria della storia naturale non può essere dissociata da quella del linguaggio. Eppure, non si tratta, dall'uno all'altra, di un trasferimento di metodo. Né d'una comunicazione di concetti, o dei prestigii di un modello che, per essere "riuscito" da una parte, verrebbe messo alla prova nel campo vicino. Non si tratta nemmeno di una razionalità generale che imporrebbe forme identiche alla riflessione sulla grammatica e alla tassonomia. Ma d'una disposizione fondamentale del sapere che coordina la conoscenza degli esseri alla possibilità di rappresentarli in un sistema di nomi. Certamente vi furono, nella regione da noi oggi chiamata vita, ben altre ricerche che non gli sforzi di classificazione, ben altre analisi che non quelle delle identità e delle differenze. Ma tutte si fondavano su una sorta di *a priori* storico che ne autorizzava la dispersione, i progetti singoli e divergenti, rendendo parimenti possibili tutti i dibattiti d'opinioni di cui esse erano il luogo. Questo *a priori*, non è costituito da un'attrezzatura di problemi costanti, che i fenomeni concreti non cesserebbero di presentare come altrettanti enigmi alla curiosità degli uomini; non risulta neppure da un certo stato delle conoscenze sedimentato nel corso delle età precedenti e fungente da terreno per i progressi più o meno disuguali o rapidi della razionalità; probabilmente non è nemmeno determinato da ciò che

chiamiamo la mentalità o le "cornici di pensiero" di un dato periodo, se con questo termine viene additato il profilo storico degli interessi speculativi, delle credulità o delle grandi opzioni teoriche. Questo *a priori*, è ciò che, in un dato periodo, circoscrive nell'esperienza un campo di sapere possibile, definisce il modo d'essere degli oggetti che vi compaiono, arma lo sguardo quotidiano di poteri teorici, e definisce le condizioni secondo le quali possiamo tenere sulle cose un discorso riconosciuto come vero. La *priori* storico, che, nel XVIII secolo, fondò le ricerche o i dibattiti sull'esistenza dei generi, la stabilità delle specie, la trasmissione dei caratteri attraverso le generazioni, è l'esistenza d'una storia naturale; organizzazione d'un certo visibile in quanto campo del sapere, definizione delle quattro variabili della descrizione, costituzione d'uno spazio di prossimità in cui ogni individuo, quale esso sia, può collocarsi. La storia naturale nell'età classica non corrisponde alla pura e semplice scoperta d'un nuovo oggetto di curiosità: coincide con una serie d'operazioni complesse, le quali introducono in un insieme di rappresentazioni la possibilità di un ordine costante. Essa costituisce, in quanto *descrivibile* e *ordinabile* a un tempo, un campo intero d'empiricità. Ciò che la imparenta alle teorie del linguaggio, la distingue da quello che intendiamo, a partire dal XIX secolo, con la parola *biologia*, e fa svolgere ad essa nel pensiero classico una determinata funzione critica.

La storia naturale è contemporanea del linguaggio: è sullo stesso piano di quel gioco spontaneo che analizza le rappresentazioni nel ricordo, ne fissa gli elementi comuni, stabilisce muovendo da essi dei segni, e impone da ultimo nomi. Classificare e parlare trovano il loro luogo d'origine nello spazio che la rappresentazione - proprio per il fatto di essere votata al tempo, alla memoria, alla riflessione, alla continuità - schiude entro se stessa. Ma la storia naturale in quanto lingua indipendente da tutte le altre, non può e non deve esistere che nella misura in cui è una lingua ben fatta. E universalmente valida. Nel linguaggio spontaneo e "mal fatto", i quattro elementi (proposizione, articolazione, designazione, derivazione) lasciano dall'uno all'altro interstizi aperti: le esperienze di ognuno, i bisogni o le passioni, le abitudini, i pregiudizi, un'attenzione più o meno desta hanno costituito centinaia di lingue diverse, le quali non si distinguono soltanto per la forma delle parole, ma in primo luogo per il modo in cui tali parole delimitano la rappresentazione.

La storia naturale sarà una lingua ben fatta solo se il gioco è chiuso: se l'esattezza descrittiva fa di ogni proposizione una circoscrizione costante del reale (e cioè se alla rappresentazione si può sempre *attribuire* quello che in essa si *articola*) e se la *designazione* di ogni essere indica con pieno diritto il posto da esso occupato nella *disposizione* generale dell'insieme. Nel linguaggio, la funzione del verbo è universale—e vuota; si limita a prescrivere la forma più generale della proposizione; ed è all'interno di questa che i nomi fanno giocare il loro sistema d'articolazione; la storia naturale fa convergere queste due funzioni nell'unità della *struttura*, la quale articola le une alle altre tutte le variabili attribuibili a un essere. E mentre nel linguaggio, la designazione, nel suo funzionamento individuale, è esposta al caso delle derivazioni, le quali investono della loro ampiezza ed estensione i nomi comuni, il *carattere* invece, così come viene stabilito dalla storia naturale, consente di contraddistinguere l'individuo e di situarlo nello stesso tempo entro uno spazio di generalità che s'incastano le une nelle altre. Tanto che al di sopra delle parole quotidiane (e attraverso esse,

giacché non si può fare a meno di utilizzarle per le descrizioni prime) si costruisce l'edificio d'una lingua di secondo grado in cui regnano infine i Nomi esatti delle cose: « Il metodo, anima della scienza, designa a prima vista qualsiasi corpo della natura, e lo fa in modo tale che il corpo enuncia il nome che ad esso è proprio e che il nome richiama tutte le conoscenze che hanno potuto essere acquisite nel corso del tempo sul corpo così nominato: tanto che nell'estrema confusione si scopre l'ordine sovrano della natura »¹.

Ma tale nominazione essenziale - tale passaggio dalla struttura visibile al carattere tassonomico - rinvia a un'esigenza costosa. Il linguaggio spontaneo, per completare e chiudere la figura che dalla funzione monotona del verbo essere si estende fino alla derivazione e al percorso dello spazio retorico, non aveva bisogno che del gioco dell'immaginazione: cioè delle somiglianze immediate. In compenso, perché la tassonomia sia possibile, occorre che la natura sia realmente continua, e nella sua intera pienezza. Laddove il linguaggio richiedeva la similitudine delle impressioni, la classificazione richiede il principio della minor differenza possibile tra le cose. Ora, il continuo, che appare così sullo sfondo della nominazione, entro l'apertura lasciata fra la descrizione e la disposizione, viene supposto di molto anteriore al linguaggio, e come la condizione di quest'ultimo. E non soltanto perché può fondare un linguaggio ben fatto, ma perché rende conto di qualsiasi linguaggio in genere. E probabilmente la continuità della natura che fornisce alla memoria l'occasione di esercitarsi, allorché una rappresentazione, in virtù di qualche identità confusa e mal percepita, ne richiama un'altra e permette d'applicare a entrambe il segno arbitrario d'un nome comune. Ciò che nell'immaginazione si dava come similitudine cieca era soltanto la traccia spontanea e confusa della grande trama ininterrotta delle identità e delle differenze. L'immaginazione (quella che, consentendo il confronto, autorizza il linguaggio) costituiva, senza che lo si sapesse, il luogo ambiguo in cui la continuità compromessa, ma insistente, della natura, convergeva nella continuità vuota ma attenta della coscienza. Tanto che non sarebbe stato possibile parlare, né vi sarebbe stato posto per il nome più insignificante, se in fondo alle cose, anteriormente a qualsiasi rappresentazione, la natura non fosse stata continua. Per stabilire il grande quadro non incrinato delle specie, dei generi, e delle classi, la storia naturale ha dovuto utilizzare, criticare, classificare e finalmente ricostituire dalle fondamenta un linguaggio la cui condizione di possibilità stava appunto in tale continuo. Cose e parole sono rigorosissimamente intrecciate: la natura non si dà che attraverso la griglia delle denominazioni, e proprio essa, che senza tali nomi resterebbe muta e invisibile, scintilla lontanissima oltre questi, continuamente presente di là dalla quadrettatura che pure la offre al sapere e la rende visibile interamente solo se gremita di linguaggio.

È probabilmente per questo che la storia naturale nel periodo classico non può costituirsi come biologia. Fino al termine del XVIII secolo, infatti, la vita non esiste. Esistono soltanto esseri viventi. Questi formano una, o piuttosto numerose classi entro la serie di tutte le cose del mondo: e se si può parlare della vita, lo si fa unicamente come di un carattere - nel senso tassonomico della parola - entro l'universale distribuzione degli esseri. Si ha l'abitudine di ripartire le cose della natura in tre classi: i minerali, cui viene riconosciuta la crescita, ma non il movimento né la sensibilità; i vegetali, che possono crescere e che sono capaci di sensazione; gli animali, i quali si muovono

spontaneamente ¹. Quanto alla vita e al limite che essa inaugura, è sempre possibile, a seconda dei criteri adottati, farli slittare lungo l'intera estensione di tale scala. Se, con Maupertuis, si definisce la vita tramite l'immobilità e le relazioni d'affinità che attirano gli elementi gli uni verso gli altri e li mantengono legati, sarà necessario collocarla nelle più semplici particelle della materia. Ma si dovrà situarla assai più in alto nella serie, qualora la si definisca attraverso un carattere ricco e complesso, come faceva Linneo quando stabiliva per essa come criteri la nascita (attraverso seme e gemma), la nutrizione (per intussuscezione), l'invecchiamento, il movimento esterno, la proporzione interna dei liquidi, le malattie, la morte, la presenza di vasi, di ghiandole, di epidermidi e di otricoli ². La vita non costituisce una soglia manifesta a partire dalla quale vengano richieste forme interamente nuove del sapere. È una categoria di classificazione, relativa come tutte le altre ai criteri che vengono stabiliti. E come tutte le altre, soggetta a talune imprecisioni non appena si tratta di stabilirne i confini. Come lo zoofito si pone nella frangia ambigua tra animali e piante, allo stesso modo i fossili, i metalli, si situano entro il margine incerto in cui non si sa se si debba o no parlare di vita. Ma il taglio tra il vivente e il non vivente non è mai un problema decisivo ³. Come afferma Linneo, il naturalista - quello che egli chiama *Historicus naturalis* - « distingue con la vista le parti dei corpi naturali, le descrive convenientemente secondo il numero, la figura, la posizione e la proporzione, e le nomina » ⁴. Il naturalista, è l'uomo del visibile strutturato e della denominazione caratteristica. Non della vita.

Non bisogna dunque collegare la storia naturale, quale si è venuta dispiegando nel periodo classico, a una filosofia, seppure oscura, seppure ancor balbettante, della vita. Essa è, in realtà, intrecciata a una teoria delle parole. La storia naturale è situata, a un tempo, prima e dopo il linguaggio; disfa quello di tutti i giorni, ma per rifarlo e scoprire ciò che lo ha reso possibile attraverso le somiglianze cieche dell'immaginazione; lo critica, ma per scoprirne il fondamento. Se lo riprende e intende completarlo nella sua perfezione, ciò si verifica perché anch'essa torna alla sua origine. Scavalca il vocabolario quotidiano che utilizza come appoggio immediato, e, di qua da questo, cerca ciò che ha potuto costituirne la sua ragion d'essere; ma d'altra parte si situa intera nello spazio del linguaggio, essendo sostanzialmente uso concertato dei nomi e avendo per fine ultimo di dare alle cose la loro vera denominazione. Fra il linguaggio e la teoria della natura esiste pertanto un rapporto che è di tipo critico; conoscere la natura, è infatti costruire movendo dal linguaggio un linguaggio vero, il quale tuttavia scoprirà a quali condizioni ogni linguaggio è possibile ed entro quali limiti può avere un campo di validità. Il problema critico è esistito nel XVIII secolo, ma legato alla forma d'un sapere determinato. Per questa ragione, non poteva acquistare autonomia e valore d'interrogazione radicale: non cessò di frequentare una regione in cui si poneva il problema della somiglianza, della forza dell'immaginazione, della natura e della natura umana, del valore delle idee generali e astratte, in breve dei rapporti tra la percezione della similitudine e la validità del concetto. Nell'età classica - Locke e Linneo, Buffon e Hume ne portano testimonianza -, il problema critico è quello del fondamento della somiglianza e dell'esistenza del genere.

Alla fine del XVIII secolo, farà la sua comparsa una nuova configurazione destinata ad offuscare definitivamente agli occhi moderni il vecchio spazio della storia naturale. Da un lato la critica si

sposta e si stacca dal suolo in cui aveva avuto origine. Mentre Hume faceva del problema della causalità un caso dell'interrogazione generale sulle somiglianze, Kant, isolando la causalità, rovescia il problema; laddove si trattava di stabilire le relazioni d'identità e distinzione sullo sfondo continuo delle similitudini, egli fa apparire il problema inverso della sintesi del diverso. Di conseguenza, il problema critico si trova riportato dal concetto al giudizio, dall'esistenza del genere (ottenuta attraverso l'analisi delle rappresentazioni) alla possibilità di connettere le rappresentazioni tra di loro, dal diritto di nominare al fondamento dell'attribuzione, dall'articolazione nominale alla proposizione stessa e al verbo essere che la stabilisce. Il problema viene ad essere pertanto assolutamente generalizzato. Invece di aver valore nei riguardi dei soli rapporti della natura e della natura umana, esso interroga la possibilità stessa di ogni conoscenza.

Ma da un altro lato, nello stesso periodo, la vita acquista la sua autonomia rispetto ai concetti della classificazione. Essa sfugge al rapporto critico che, nel XVIII secolo, era costitutivo del sapere della natura. Sfugge, il che significa due cose: la vita diviene un oggetto di conoscenza fra tanti altri, e a tale titolo essa è di pertinenza di qualsiasi critica in genere. Ma resiste anche a tale giurisdizione critica, che essa riprende per proprio conto e riferisce, a proprio nome, a ogni conoscenza possibile. Tanto che lungo l'intero arco del XIX secolo, da Kant a Dilthey e a Bergson, i pensieri critici e le filosofie della vita si troveranno in una posizione di recupero e di contestazione reciproci.

VI

Scambiare

1. L'ANALISI DELLE RICCHEZZE

Niente vita nel periodo classico, né scienza della vita; e niente filologia. Ma una storia naturale, una grammatica generale. Allo stesso modo, niente economia politica, perché, nell'ordine del sapere, la produzione non esiste. In compenso, esiste nel XVII e nel XVIII secolo una nozione che ci è rimasta familiare anche se ha perduto per noi la sua precisione essenziale. Del resto, non bisognerebbe parlare di "nozione" al suo riguardo, giacché essa non prende posto all'interno d'un gioco di concetti economici che sposterebbe facilmente, sottraendo loro un po' del loro senso o intaccandone l'estensione. Si tratta piuttosto d'un campo generale: d'una falda coerentissima e saldamente stratificata, la quale comprende e alberga come altrettanti oggetti parziali le nozioni di valore, di prezzo, di commercio, di circolazione, di rendita, d'interesse. Tale campo, terreno e oggetto dell' "economia" nell'età classica, è quello della *ricchezza*. Vano è porre ad essa domande scaturite da un'economia di tipo diverso, organizzata, ad esempio, intorno alla produzione e al lavoro; vano parimenti analizzarne i diversi concetti (anche e soprattutto se il loro nome, successivamente, si è perpetuato, con qualche analogia di senso), senza tener conto del sistema in cui acquistano la loro positività. Equivarrebbe a voler analizzare il genere linneano al di fuori del campo della storia naturale, o la teoria dei tempi in Bauzée senza tener conto del fatto che la grammatica generale ne era la condizione storica di possibilità.

Bisogna dunque evitare una lettura retrospettiva, la quale offrirebbe all'analisi classica delle ricchezze solo l'unità ulteriore d'una economia politica che si costituisce a taston. Eppure è in questi termini che gli storici delle idee sono soliti restituire la nascita enigmatica di quel sapere che, nel pensiero occidentale, sarebbe sorto interamente armato e già temibile nel periodo di Ricardo e di J.-B. Say. Essi suppongono che un'economia scientifica sia stata resa impossibile, per molto tempo, da una problematica puramente morale del profitto e della rendita (teoria del giusto prezzo, giustificazione o condanna dell'interesse), quindi da una confusione sistematica tra moneta e ricchezza, valore e prezzo di mercato: di questa assimilazione, il mercantilismo era stato uno dei principali responsabili e la manifestazione più lampante. Ma a poco a poco il XVIII secolo aveva fissato le distinzioni essenziali e delineato alcuni dei grandi problemi che l'economia positiva non cesserà in seguito di trattare con strumenti più idonei: la moneta aveva in tal modo palesato il suo carattere convenzionale, seppure non arbitrario (e ciò attraverso la lunga discussione tra i metallisti e gli antimetallisti: fra i primi si potrebbero annoverare Child, Petty, Locke, Cantillon, Galiani; fra gli altri, Barbon, Boisguillebert, e soprattutto Law; quindi, più cautamente, dopo il disastro del 1720, Montesquieu e Melon); si era

anche cominciato - ed è questa l'opera di Cantillon - a separare l'una dall'altra la teoria del prezzo di scambio e quella del valore intrinseco; era stato definito il grande "paradosso del valore", contrapponendo all'inutile costosità del diamante il buon mercato di quell'acqua senza la quale non possiamo vivere (è possibile infatti trovare questo problema rigorosamente formulato da Galiani); si era cominciato, prefigurando in tal modo Jevons e Menger, a collegare il valore a una teoria generale dell'utilità (che è abbozzata in Galiani, in Graslin, in Turgot); era stata compresa l'importanza dei prezzi elevati per lo sviluppo del commercio (è il "principio di Becher" ripreso in Francia da Boisguillebert e da Quesnay) ; infine - ed ecco i Fisiocrati - veniva avviata l'analisi del meccanismo della produzione. E in tal modo, pezzo dopo pezzo, l'economia politica aveva silenziosamente ordinato i suoi temi essenziali, fino al momento in cui, riprendendo in altro senso l'analisi della produzione, Adam Smith aveva portato alla luce il processo della divisione crescente del lavoro, Ricardo la funzione svolta dal capitale, J.-B. Say alcune delle leggi fondamentali dell'economia di mercato. Da allora l'economia politica aveva cominciato ad esistere con il suo oggetto proprio e la sua coerenza interna.

Di fatto, i concetti di moneta, prezzo, valore, circolazione, mercato, non sono stati pensati, nel XVII e XVIII secolo, a partire da un futuro che li attendeva nell'ombra, ma bensì sul terreno d'una disposizione epistemologica rigorosa e generale. È proprio questa disposizione che sorregge nella sua necessità d'insieme l' "analisi delle ricchezze". La quale sta all'economia politica come la grammatica generale sta alla filologia, e la storia naturale alla biologia. E come non si può comprendere la teoria del verbo e del nome, l'analisi del linguaggio d'azione, quella delle radici e della loro derivazione, senza far riferimento, tramite la grammatica generale, al reticolo archeologico che le rende possibili e necessarie; come non si può comprendere ciò che furono la descrizione, la caratterizzazione e la tassonomia classiche, e così pure l'opposizione tra sistema e metodo, o "fissismo" ed "evoluzione" senza definire il campo della storia naturale, allo stesso modo non sarebbe possibile ritrovare il nesso di necessità che coordina l'analisi della moneta, dei prezzi, del valore, del commercio, se non si portasse alla luce il campo delle ricchezze che è il luogo della loro simultaneità.—

Senza dubbio l'analisi delle ricchezze non si è costituita secondo gli stessi percorsi, né sul medesimo ritmo della grammatica generale o della storia naturale. Il fatto è che la riflessione sulla moneta, il commercio e gli scambi si trova legata a una pratica e a certe istituzioni. Ma se la pratica può essere contrapposta alla speculazione pura, l'una e l'altra, comunque, si fondano su un solo e medesimo sapere fondamentale. Una riforma della moneta, un uso bancario, una pratica commerciale possono sì razionalizzarsi, svilupparsi, conservarsi o sparire secondo forme proprie; essi sono sempre fondati su un determinato sapere: sapere oscuro che non si manifesta di per sé in un discorso, ma le cui necessità sono identicamente le stesse che per le teorie astratte o le speculazioni senza riferimento apparente con la realtà. In una cultura e a un momento preciso, non esiste che una sola *episteme*, la quale definisca le condizioni di possibilità di ogni sapere: sia quello che si manifesta in una teoria, sia quello che è silenziosamente investito in una pratica. La riforma monetaria prescritta dagli Stati generali del 1575, le misure mercantilistiche o l'esperienza di Law e la sua liquidazione, hanno lo stesso basamento archeologico delle

teorie di Davanzati, Bouteroue, Petty o Cantillon. E sono proprio queste necessità fondamentali del sapere che bisogna far parlare.

2. MONETA E PREZZO

Nel XVI secolo, il pensiero economico è limitato, o quasi, al problema dei prezzi e a quello della sostanza monetaria. Il problema dei prezzi riguarda il carattere assoluto o relativo del rincaro delle derrate e l'effetto che le svalutazioni successive o l'afflusso dei metalli americani hanno potuto avere sui prezzi. Il problema della sostanza monetaria, è quello della natura del modello del rapporto di prezzo tra i vari metalli utilizzati, della distorsione fra il peso delle monete e i loro valori nominali. Ma queste due serie di problemi erano collegate dal momento che il metallo si configurava come segno, e come segno che misurasse ricchezze, solo in quanto era esso stesso una ricchezza. Poteva significare appunto perché era un contrassegno reale. E come le parole avevano la stessa realtà di ciò che dicevano, come i contrassegni degli esseri viventi erano iscritti sul loro corpo alla stregua di contrassegni visibili e positivi, allo stesso modo i segni che indicavano le ricchezze e le misuravano dovevano portare essi stessi il contrassegno reale. Per poter dire il prezzo occorreva che fossero preziosi. Occorreva che fossero rari, utili, desiderabili. E occorreva altresì che tutte queste qualità fossero stabili affinché il contrassegno che essi imponevano fosse una vera e propria segnatura universalmente leggibile. Donde la correlazione tra il problema dei prezzi e la natura della moneta, che costituisce l'oggetto privilegiato di ogni riflessione sulle ricchezze da Copernico fino a Bodin e Davanzati.

Nella realtà materiale della moneta si fondono le sue due funzioni: quella di misura comune fra le merci, e quella di sostituto nel meccanismo di scambio. Una misura è stabile, riconosciuta da tutti e valida ovunque, se ha come modello una realtà precisabile che possa essere confrontata alla diversità delle cose che si vogliono misurare: tali sono infatti, dice Copernico, la tesa o lo staio di cui la lunghezza e il volume materiali servono come unità ¹. Di conseguenza, la moneta può misurare effettivamente solo se la sua unità è una realtà che esista realmente e a cui qualsiasi merce può essere riferita. Il XVI secolo riprende così la teoria ammessa durante una parte almeno del Medioevo, la quale lasciava al principe o al consenso popolare il diritto di fissare il *valor impositus* della moneta, di modificarne il tasso, di demonetizzare una categoria di pezzi o qualsivoglia metallo. Occorre che il valore della moneta sia regolato dalla massa metallica in essa contenuta; cioè che essa torni ad essere quello che era un tempo, quando i principi non avevano ancora stampato la loro effigie o il loro sigillo su frammenti metallici; allora « né il rame, né l'oro, né l'argento erano monetati, ma soltanto stimati in base al loro peso »; i segni arbitrari non erano fatti passare per contrassegni reali; la moneta era una giusta misura giacché non significava altro che il proprio potere di verificare le ricchezze in base alla propria realtà materiale di ricchezza.

È su tale sfondo epistemologico che le riforme vennero operate nel XVI secolo e che i dibattiti assunsero le loro dimensioni caratteristiche. Vogliamo ricondurre i segni monetari alla loro esattezza di misura? Allora è necessario che i valori nominali attribuiti ai pezzi siano conformi alla quantità di metallo che è stata scelta come modello e che si trova incorporata in essi; la moneta in tal caso non significherà altro

che il suo valore di misura. Proprio in questo senso, l'autore anonimo del *Compendious* chiede che « tutta la moneta attualmente corrente non lo sia più a partire da una certa data »; infatti i “rialzi” del valore nominale ne hanno alterate da tempo le funzioni di misura; occorrerà che i pezzi già conati siano accettati soltanto « in base alla stima del metallo contenuto »; quanto alla nuova moneta, essa avrà per valore nominale il proprio peso: « a partire da questo momento, avranno corso soltanto l'antica e la nuova moneta, in base a uno stesso valore, uno stesso peso, una stessa denominazione, e così la moneta sarà risalita al suo antico tasso e alla sua antica bontà ² ». Non si sa se il testo del *Compendious*, che non è stato pubblicato prima del 1581, ma che è certamente esistito e che ha circolato come manoscritto una trentina d'anni prima, abbia ispirato la politica monetaria sotto il regno d'Elisabetta. Una cosa è certa; e cioè che dopo una serie di “rialzi” (di svalutazioni) fra il 1544 e il 1559, la proclamazione del marzo 1561 “abbassa” il valore nominale delle monete e lo riconduce alla quantità di metallo in esse contenuta. Parimenti in Francia, gli Stati generali del 1575 chiedono e ottengono la soppressione delle unità di conto (che introducevano una terza definizione della moneta, puramente aritmetica, la quale si aggiungeva alla definizione del peso e a quella del valore nominale: questo rapporto supplementare nascondeva agli occhi di quelli che ne erano male informati il senso delle manipolazioni sulla moneta); l'editto del settembre 1577 stabilisce lo scudo aureo come pezzo reale e insieme unità di conto, decreta la subordinazione all'oro di tutti gli altri metalli - dell'argento in particolare, che conserva valore liberatorio ma perde la sua immutabilità di diritto. In tal modo le monete vengono a trovarsi nuovamente verificate in base al loro peso metallico. Il segno che portano - il *valor impositus* - non è che l'indice esatto e trasparente della misura che esse costituiscono.

Ma mentre questo ritorno - che a volte in effetti si compie - viene a imporsi come necessario, sono portati alla luce un certo numero di fenomeni, peculiari della moneta-segno, i quali compromettono forse definitivamente la sua funzione di misura. Anzitutto, il fatto che una moneta circola tanto più rapidamente quanto meno è buona, mentre i pezzi ad alto tenore di metallo si trovano nascosti e non figurano nel commercio: è la legge detta di Gresham ¹, che Copernico ² e l'autore del *Compendious* ³ già conoscevano. In secondo luogo, e soprattutto, il rapporto tra i fatti monetari e il movimento dei prezzi: rapporto che ha fatto apparire la moneta come una merce tra le altre - non già modello assoluto di tutte le equivalenze, ma derrata la cui capacità di scambio, e conseguentemente il cui valore di sostituto negli scambi, si modificano a seconda della sua frequenza e della sua rarità: anche la moneta ha il suo prezzo. Malestroit ⁴ aveva rilevato che nonostante l'apparenza non vi era stato aumento dei prezzi nel corso del XVI secolo: dal momento che le merci sono sempre le stesse, e che la moneta, nella sua natura propria, è un modello costante, il rincaro delle derrate può essere imputato soltanto all'aumento dei valori nominali portati da una stessa massa metallica: ma, per una stessa quantità di grano, si dà sempre uno stesso peso di oro e di argento. Cosicché « nulla è rincarato »: siccome lo scudo aureo valeva in moneta di conto venti soldi tornesi sotto Filippo VI ed ora ne vale cinquanta, si capisce benissimo come un'auna di velluto che costava un tempo quattro libbre ne valga oggi dieci. « Il rincaro di ogni cosa non dipende dal consegnare di più, ma dal ricevere una quantità d'oro e d'argento fine, minore di quella cui eravamo abituati. » Ma a partire da questa identificazione tra la funzione della

moneta e la massa di metallo che essa fa circolare, si comprende agevolmente come essa sia soggetta alle stesse variazioni di tutte le altre merci. E se Malestroit ammetteva implicitamente che la quantità e il valore venale dei metalli rimanevano stabili, Bodin, qualche anno più tardi¹, constata un aumento della massa metallica importata dal Nuovo Mondo, e quindi un rincaro reale delle merci, giacché i principi, possedendo e ricevendo dai privati lingotti di maggior quantità, hanno coniato pezzi più numerosi e di miglior lega; per una stessa merce, si offre pertanto una quantità più cospicua di metallo. Il rialzo dei prezzi ha quindi una « causa principale, e quasi la sola che nessuno finora abbia trattato »: è « l'abbondanza d'oro e d'argento »; « l'abbondanza di ciò che dà stima e prezzo alle cose ».

Il modello delle equivalenze è incluso anch'esso nel sistema degli scambi, e il potere d'acquisto della moneta non significa altro che il valore venale del metallo. Il contrassegno che distingue la moneta, la determina, la rende certa e accettabile per tutti, è quindi reversibile, e può essere letto nei due sensi: esso rinvia ad una quantità di metallo che è misura costante (è così che Malestroit lo decifra); ma rinvia altresì a quelle merci variabili per quantità e prezzo che sono i metalli (è la lettura di Bodin). Abbiamo così una disposizione analoga a quella che caratterizza il regime generale dei segni nel corso del XVI secolo; i segni, come ricordiamo, erano costituiti da somiglianze, le quali a loro volta, per essere riconosciute, richiedevano segni. Qui, il segno monetario non può definire il proprio valore di scambio, non può fondarsi in quanto contrassegno, che su una massa metallica la quale a sua volta definisce il proprio valore nell'ordine delle altre merci. Se si ammette che lo scambio, nel sistema dei bisogni, corrisponde alla similitudine nel sistema delle conoscenze, si vede che una sola e medesima configurazione dell'*episteme* controllò durante il Rinascimento il sapere della natura, e la riflessione o le pratiche riguardanti la moneta.

E come il riferimento del microcosmo al macrocosmo era indispensabile per fermare l'oscillazione incessante della somiglianza e del segno, allo stesso modo è stato necessario porre una certa relazione tra metallo e merce, la quale, a rigore, consentisse di fissare l'intero valore venale dei metalli preziosi e di verificare, di conseguenza, in modo certo e definitivo il prezzo di tutte le derrate. Questa relazione è quella stabilita dalla Provvidenza allorché seppellì le miniere d'oro e d'argento, facendole poi affiorare lentamente, al modo in cui sulla terra spuntano le piante e si moltiplicano gli animali. Esiste una corrispondenza assoluta fra tutte le cose di cui l'uomo può aver bisogno o desiderio, e quelle vene scintillanti e segrete, in cui crescono oscuramente i metalli. « La natura » dice Davanzati « ha fatto tutte le cose terrestri buone; la somma di queste, in virtù dell'accordo concluso dagli uomini, vale tutto l'oro lavorato; tutti gli uomini desiderano pertanto tutto per acquistare tutte le cose... Per constatare ogni giorno la regola e le proporzioni matematiche che le cose hanno tra di loro e nei riguardi dell'oro, bisognerebbe poter contemplare, dall'alto del cielo o da qualche osservatorio molto elevato, le cose che esistono e si fanno sulla terra o piuttosto le loro immagini riprodotte e riflesse nel cielo come in uno specchio fedele. Abbandoneremmo allora tutti i nostri calcoli e diremmo: vi sono sulla terra tanto oro, tante cose, tanti uomini, tanti bisogni; nella misura in cui ogni cosa soddisfa certi bisogni, il suo valore sarà di tante cose o di tanto oro. »¹ Tale calcolo celeste ed esaustivo, nessun altro all'infuori di Dio può farlo: corrisponde all'altro

calcolo che pone in relazione ogni elemento del microcosmo con un elemento del macrocosmo - con la sola differenza che questo unisce il terrestre al celeste, e va dalle cose, dagli animali o dall'uomo fino alle stelle; laddove l'altro unisce la terra alle sue caverne e alle sue miniere, fa corrispondere le cose che nascono tra le mani degli uomini ai tesori sepolti fin dalla creazione del mondo. I contrassegni della similitudine, siccome guidano la conoscenza, sono rivolti alla perfezione del cielo; i segni dello scambio, siccome soddisfano il desiderio, poggiano sullo scintillio nero, pericoloso e maledetto del metallo. Scintillio equivoco, poiché riproduce nel fondo della terra quello scintillio che canta nella sommità della notte: dimora laggiù come una promessa rovesciata della felicità, e siccome il metallo assomiglia agli astri, il sapere di tutti questi temibili tesori è al tempo stesso il sapere del mondo. E la riflessione sulle ricchezze si ribalta così nella grande speculazione sul cosmo, come viceversa la profonda conoscenza dell'ordine del mondo deve condurre al segreto dei metalli e al possesso delle ricchezze.

Si vede ora quale reticolo serrato di necessità avvolga nel XVI secolo gli elementi del sapere: e come la cosmologia dei segni rivesta e fondi da ultimo la riflessione sui prezzi e sulla moneta: come altresì autorizzi una speculazione teorica e pratica sui metalli, e come faccia comunicare tra loro le promesse del desiderio e quelle della conoscenza, proprio come metalli e astri, in virtù di affinità segrete, si rispondono e si accostano. Ai confini del sapere, là dove esso si fa onnipotente e quasi divino, tre grandi funzioni convergono - quelle del *Basileus*, del *Philosophos* e del *Metallicos*. E al modo stesso in cui tale sapere non è concesso che a frammenti e nel lampo attento della *divinatio*, analogamente, per quanto concerne i rapporti singoli e parziali tra cose e metallo, tra desiderio e prezzi, la conoscenza divina, o quella che si potrebbe conseguire « da qualche osservatorio elevato » non è concessa all'uomo. Tranne tuttavia certe volte, e come per avventura, a quelle menti che sanno spiare: cioè ai mercanti. Ciò che erano gli *indovini* rispetto al gioco indefinito delle somiglianze e dei segni, lo sono ora i *mercanti* rispetto al gioco degli scambi e delle monete esso pure costantemente aperto. « Da quaggiù scopriamo appena le poche cose che ci stanno attorno e diamo loro un prezzo a seconda che le vediamo più o meno richieste in ogni luogo e in ogni tempo. I mercanti ne sono sollecitamente e ottimamente messi al corrente, ed è per questo che conoscono ammirevolmente il prezzo delle cose. »¹

3. IL MERCANTILISMO

Affinché il campo delle ricchezze si costituisse come oggetto di riflessione nel pensiero classico, fu necessario che la configurazione stabilita nel XVI secolo si sciogliesse. Negli economisti del Rinascimento, e fino allo stesso Davanzati, l'attitudine della moneta a misurare le merci e il suo potere di scambio poggiavano sul suo valore intrinseco; era chiaro che i metalli preziosi avevano poca utilità al di fuori della monetazione; ma se erano stati scelti in quanto modelli, se venivano utilizzati nello scambio, e se di conseguenza raggiungevano un prezzo elevato, ciò si verificava perché nell'ordine naturale, e in sé, essi avevano un prezzo assoluto, fondamentale, più elevato di ogni altro, cui poteva essere riferito il valore di ogni merce¹. Il bel metallo era, di per sé, contrassegno della ricchezza; il suo fulgore sotterrato indicava sufficientemente che esso era, a un tempo, presenza nascosta e marchio

visibile di tutte le ricchezze del mondo. È questa la ragione per cui aveva un *prezzo*; questa la ragione altresì per cui *misurava* tutti i prezzi; questa la ragione infine per cui lo si poteva *scambiare* con tutto ciò che aveva un prezzo. Era il *prezioso* per eccellenza. Nel XVII secolo, queste tre proprietà vengono ancora attribuite alla moneta, ma vengono riposte tutt'e tre, non più sulla prima (avere prezzo), ma sull'ultima (sostituirsi a ciò che ha prezzo). Mentre il Rinascimento fondava le due *funzioni* del metallo monetato (misura e sostituto) sul raddoppiamento del suo *carattere* intrinseco (il fatto che era prezioso), il XVII secolo rovescia l'analisi; è la funzione di scambio che serve da fondamento agli altri due caratteri (poiché l'attitudine a misurare e la capacità di ricevere un prezzo appaiono in questo caso come *qualità* derivanti da tale *funzione*).

Tale rovesciamento è opera d'un insieme di riflessioni e di pratiche le quali si distribuiscono lungo l'intero arco del XVII secolo (da Scipion de Grammont fino a Nicolas Barbon) e che vengono raggruppate sotto il termine un po' approssimativo di "mercantilismo". Approssimativamente, vi è l'abitudine di caratterizzarlo nei termini di un "monetarismo" assoluto, cioè nei termini di una confusione sistematica (o ostinata) delle ricchezze e delle specie monetarie. Di fatto, non si tratta di un'identità, più o meno confusa, che il "mercantilismo" stabilisce fra le une e le altre, ma di un'articolazione riflessa che fa della moneta lo strumento di rappresentazioni e di analisi delle ricchezze e viceversa fa delle ricchezze il contenuto rappresentato dalla moneta. Allo stesso modo in cui la vecchia configurazione circolare delle similitudini e dei contrassegni si era dipanata per dispiegarsi nelle due superfici correlative della rappresentazione e dei segni, parimenti il cerchio del "prezioso" si disfa nel periodo del mercantilismo, le ricchezze si dispiegano come altrettanti oggetti dei bisogni e dei desideri; si dividono e si sostituiscono le une alle altre attraverso il gioco delle specie monetate che le significano; e i rapporti reciproci della moneta e della ricchezza si stabiliscono nella forma della circolazione e degli scambi. Se si è potuto credere che il mercantilismo confondesse ricchezze e moneta, ciò probabilmente si è verificato perché la moneta ha, agli occhi di questo, il potere di rappresentare ogni ricchezza possibile; perché è il suo strumento universale d'analisi e di rappresentazione; perché copre interamente l'insieme del suo campo. Ogni ricchezza è *monetabile*; è così che essa entra in *circolazione*. Allo stesso modo ogni essere naturale era *caratterizzabile*, e poteva entrare in una tassonomia; ogni individuo era *nominabile* e poteva entrare in un *linguaggio articolato*; ogni rappresentazione era *significabile* e poteva entrare, per essere *conosciuta*, in un *sistema d'identità e di differenze*.

Ma ciò richiede un esame più attento. Fra tutte le cose che esistono nel mondo, quali sono quelle che il mercantilismo potrà chiamare "ricchezze"? Tutte quelle che, essendo rappresentabili, sono inoltre oggetti di desiderio. Cioè, ancora quelle che sono contrassegnate dalla « necessità, o dall'utilità, dal piacere o dalla rarità »¹. Ora, possiamo davvero dire che i metalli che servono a fabbricare pezzi di moneta (non si tratta qui degli spiccioli che in certe regioni servono solo per il resto, ma di quei pezzi che vengono utilizzati nel commercio estero) appartengano alle ricchezze? Di utilità, l'oro e l'argento ne hanno pochissima - « quanto potrebbe occorrere per gli usi della casa »; e pur essendo rarissimi, sono sempre più abbondanti di quello che viene richiesto per tali utilizzazioni. Se gli uomini li ricercano e pensano di esserne perpetuamente sprovvisti, se essi scavano miniere e si fanno la guerra per impadronirsene, ciò si verifica perché la fabbricazione delle

monete d'oro e d'argento ha conferito a questi metalli una utilità e una rarità che di per sé non detengono. « La moneta non trae il proprio valore dalla materia di cui è composta, ma dalla forma che è l'immagine o il contrassegno del Principe. » ² L'oro è prezioso proprio perché è moneta. Non il contrario. Improvvisamente, il rapporto così strettamente instaurato nel XVI secolo si rovescia: la moneta (e persino il metallo di cui è fatta) riceve il proprio valore dalla sua pura funzione di segno. Il che comporta due conseguenze: anzitutto non è più dal metallo che dipenderà il valore delle cose. Questo si stabilisce di per sé, senza riferimento alla moneta, in base a criteri di utilità, di piacere o di rarità; le cose infatti acquistano valore solo in base ai loro rapporti reciproci; il metallo consentirà unicamente di rappresentare tale valore, allo stesso modo in cui il nome rappresenta un'immagine o un'idea, ma non la costituisce: « L'oro non è che il segno e lo strumento usuale per mettere in pratica il valore delle cose; ma la vera valutazione di questo trae la sua origine dal giudizio umano e dalla facoltà chiamata stimativa »¹. Le ricchezze sono ricchezze per il fatto che le stimiamo, appunto come le nostre idee sono ciò che sono per il fatto che ce le rappresentiamo. I segni monetari o verbali vi si aggiungono come un soprappiù. Ma perché mai l'oro e l'argento, che in sé sono appena delle ricchezze, hanno ricevuto o assunto tale potere significante? È chiaro che si potrebbe certamente utilizzare a tale scopo un'altra merce « per vile e abietta che possa essere »². Il rame, che in molte nazioni resta allo stato di materia a buon mercato, presso alcune diviene prezioso solo nella misura in cui viene trasformato in moneta³. Ma generalmente ci si serve dell'oro e dell'argento perché racchiudono in sé una "perfezione propria". Perfezione che non è dell'ordine del prezzo, ma deriva dalla loro capacità indefinita di rappresentazione. Sono duri, imperituri, inalterabili; possono suddividersi in particelle minuscole; possono racchiudere un grande peso in un volume esiguo; possono essere facilmente trasportati; sono agevoli da coniare. Tutto ciò rende l'oro e l'argento strumenti privilegiati per rappresentare tutte le altre ricchezze e farne analiticamente un raffronto rigoroso. Viene così ad essere definito il rapporto tra moneta e ricchezza. Rapporto arbitrario, giacché non è il valore intrinseco del metallo che conferisce il prezzo alle cose; ogni oggetto, anche senza prezzo, può servir da moneta; è necessario tuttavia che abbia qualità proprie di rappresentazione e capacità d'analisi tali da consentire che fra ricchezze vengano stabiliti rapporti d'uguaglianza e di diversità. A questo punto è evidente che l'utilizzazione dell'oro e dell'argento è giustamente fondata. Come dice Bouteroue, la moneta « è una porzione di materia cui l'autorità pubblica ha dato un peso e un valore determinato per servire da prezzo e pareggiare nel commercio la disparità di tutte le cose » ⁴. Il mercantilismo ha liberato la moneta dal postulato del valore proprio del metallo - « follia di coloro per i quali il denaro è una merce come un'altra »¹ - e nello stesso tempo ha stabilito, fra essa e la ricchezza, un rapporto rigoroso di rappresentazione e d'analisi. « Ciò che si considera nella moneta » dice Barbon « non è tanto la quantità d'argento che contiene, ma il fatto che abbia corso. »²

Si è di solito ingiusti, e doppiamente, con ciò che si è convenuto di chiamare il mercantilismo: sia che si denunci in esso ciò che non cessò di criticare (il valore intrinseco del metallo in quanto principio di ricchezza), sia che si veda in esso una serie di contraddizioni immediate: non definì forse la moneta nella sua pura funzione di segno, pur richiedendone l'accumulazione come se si fosse trattato di una merce?

Non riconobbe forse l'importanza delle fluttuazioni quantitative del numerario, misconoscendone l'azione sui prezzi? Non fu forse protezionista, pur fondando sullo scambio il meccanismo d'incremento delle ricchezze? Di fatto, tali contraddizioni o tali esitazioni esistono solo se viene posto al mercantilismo un dilemma che per esso non poteva avere senso: quello della moneta come merce o come segno. Per il pensiero classico in fase di costituzione, la moneta è ciò che permette di rappresentare le ricchezze. Senza segni del genere, le ricchezze resterebbero immobili, inutili e come silenziose; l'oro e l'argento sono, in questo senso, creatori di tutto ciò che l'uomo può desiderare. Ma per poter svolgere tale compito di rappresentazione, è necessario che la moneta presenti delle proprietà (fisiche e non economiche) tali da renderla adeguata alla sua funzione, e quindi preziosa. Proprio in quanto segno universale essa diventa merce rara e inegualmente ripartita: « Il corso e il valore imposti a ogni moneta sono la vera bontà intrinseca di questa »³. E come nell'ordine delle rappresentazioni, i segni che le sostituiscono e le analizzano devono essere anch'essi delle rappresentazioni, allo stesso modo la moneta non può significare le ricchezze senza essere essa stessa una ricchezza. Ma diviene ricchezza perché è segno; laddove una rappresentazione deve essere inizialmente rappresentata per divenire, in seguito, segno.

Donde, le apparenti contraddizioni fra i principi dell'accumulazione e le regole della circolazione. A un dato momento del tempo, la quantità di numerario esistente è determinata; Colbert pensava addirittura, nonostante lo sfruttamento delle miniere e nonostante il metallo americano, che « la quantità d'argento che scorre in Europa è costante ». Ora, è appunto di questo argento che si ha bisogno per rappresentare le ricchezze, cioè per attrarle, metterle in mostra importandole dall'estero o fabbricandole sul posto; è ancora di esso che si ha bisogno per farle passare di mano in mano nel processo di scambio. Occorre dunque importare metallo prendendolo agli stati vicini: « Non c'è che il commercio, con tutto ciò che ne deriva, che possa produrre questo grande effetto »¹. La legislazione deve pertanto badare a due cose: « Vietare il trasferimento del metallo all'estero, o la sua utilizzazione a fini diversi dalla monetazione; e inoltre fissare diritti di dogana tali da permettere alla bilancia commerciale di essere sempre positiva, favorire l'importazione delle merci grezze, prevenire per quanto è possibile quella di oggetti fabbricati, esportare i manufatti piuttosto che le derrate la cui sparizione provoca carestia e rialzo dei prezzi »². Ora, il metallo che si accumula non è destinato a ingorgarsi o a dormire; lo si attira in una nazione solo perché vi sia consumato mediante lo scambio. Come diceva Becher, tutto ciò che è speso da uno dei due contrattanti viene incassato dall'altro³; e Thomas Mun identificava il denaro contante con la fortuna⁴. Il fatto è che il denaro diventa ricchezza reale solo nell'esatta misura in cui assolve la propria funzione rappresentativa: e cioè quando sostituisce le merci, quando consente a queste di spostarsi o attendere, quando offre alle materie grezze l'occasione di divenire consumabili, quando retribuisce il lavoro. Non si deve dunque temere che l'accumulazione del danaro in uno stato vi faccia salire i prezzi; e il principio stabilito da Bodin che l'altissimo costo del XVI secolo fosse dovuto all'afflusso dell'oro americano non è valido; se è vero che la moltiplicazione del numerario fa inizialmente salire i prezzi, essa stimola il commercio e le manifatture; la quantità di ricchezze cresce e il numero di elementi fra cui si ripartiscono le specie viene ad essere aumentato proporzionalmente. Il rialzo dei prezzi non

deve essere temuto: al contrario, ora che gli oggetti preziosi si sono moltiplicati, ora che i borghesi, come dice Scipion de Grammont, possono indossare « raso e velluto », il valore delle cose, anche delle più rare, non ha potuto che scendere in relazione alla totalità delle altre; analogamente ogni frammento di metallo perde il suo valore in presenza degli altri, a mano a mano che aumenta la massa delle specie in circolazione¹.

I rapporti fra ricchezza e moneta si stabiliscono pertanto nella circolazione e nello scambio, non più nella preziosità del metallo. Quando i beni possono circolare (il che avviene ad opera della moneta), essi si moltiplicano e le ricchezze aumentano; quando le specie divengono più numerose, per effetto d'una buona circolazione o di una bilancia favorevole, è allora possibile attirare nuove merci e moltiplicare le colture e le fabbriche. Bisogna dunque dire, con Horneck, che l'oro e l'argento « sono la parte più pura del nostro sangue, il midollo delle nostre forze », « gli strumenti più indispensabili dell'attività umana e della nostra esistenza »². Ritroviamo qui la vecchia metafora d'una moneta la quale sarebbe per la società ciò che il sangue è per il corpo³. Ma in Davanzati, il numerario non aveva altro compito che di irrigare le diverse parti della nazione. Ora che moneta e ricchezza sono entrambi incluse all'interno dello spazio degli scambi e della circolazione, il mercantilismo può adattare la propria analisi sul modello recentemente dato da Harvey. Secondo Hobbes⁴, il circuito venoso della moneta è quello delle imposte e delle tasse che prelevano sulle merci trasportate, comprate o vendute, una certa massa metallica; questa viene condotta fino al cuore dell'Uomo-Leviatano - cioè fino alle casse dello stato. È qui che il metallo riceve il "principio vitale" : lo stato può infatti fonderlo o rimetterlo in circolazione. In ogni caso, soltanto la sua autorità darà corso ad esso; e ridistribuito ai privati (sotto forma di pensioni, di stipendi o di retribuzioni per forniture comprate dallo stato), stimolerà, nel secondo circuito, stavolta arteriale, gli scambi, le fabbricazioni e le colture. La circolazione diviene in tal modo una delle categorie fondamentali dell'analisi. Ma la traslazione di questo modello fisiologico non è stata resa possibile che dall'apertura più profonda di uno spazio comune alla moneta e ai segni, alle ricchezze e alle rappresentazioni. La metafora, talmente assidua nel nostro Occidente, della città e del corpo, poté acquistare, nel XVII secolo, i suoi poteri immaginari soltanto sullo sfondo di necessità archeologiche assai più radicali.

Tramite l'esperienza mercantilista, il campo delle ricchezze si costituisce alla stessa stregua di quello delle rappresentazioni. Abbiamo visto che queste avevano il potere di rappresentarsi a partire da se medesime: di schiudere in sé uno spazio in cui si analizzavano e di formare, con i loro elementi, certi sostituti che consentivano di stabilire un sistema di segni e nello stesso tempo un quadro delle identità e delle differenze. Nella medesima maniera, le ricchezze hanno il potere di scambiarsi; di analizzarsi in parti che autorizzano rapporti di uguaglianza o di disuguaglianza; di significarsi reciprocamente ad opera di quegli elementi di ricchezze perfettamente confrontabili che sono i metalli preziosi. E alla stessa stregua in cui il mondo intero della rappresentazione si copre di rappresentazioni al secondo grado rappresentanti le prime, senza soluzione di continuità, tutte le ricchezze del mondo si trovano in riferimento reciproco, nella misura in cui appartengono ad un sistema di scambio. Tra una rappresentazione e l'altra non sussiste un atto autonomo di significazione, ma una semplice e definita possibilità di scambio. Quali ne siano state le determinazioni e

le conseguenze economiche, il mercantilismo, se viene interrogato al livello dell'*episteme*, appare come il lento, lungo sforzo per orientare la riflessione sui prezzi e sulla moneta nella giusta direzione dell'analisi delle rappresentazioni. Esso fece sorgere un campo delle ricchezze che risulta connesso sia a quello che, intorno allo stesso periodo, si schiuse davanti alla storia naturale, sia a quello dispiegatosi davanti alla grammatica generale. Ma mentre in questi due ultimi casi, la mutazione avvenne bruscamente (un certo modo d'essere del linguaggio si erge subitaneamente nella *Grammatica di Port-Royal*, un certo modo d'essere degli individui naturali si manifesta quasi improvvisamente con Jonston e Tournefort), in compenso il modo d'essere della moneta e della ricchezza, per il fatto di essere legato a tutta una praxis e a tutto un complesso istituzionale, ebbe un indice di viscosità storica assai più elevato. Gli esseri naturali e il linguaggio non hanno avuto bisogno dell'equivalente della lunga operazione mercantilista per entrare nel campo della rappresentazione, sottomettersi alle sue leggi, riceverne i propri segni e principi d'ordine.

4. IL PEGNO E IL PREZZO

La teoria classica della moneta e dei prezzi è stata elaborata attraverso esperienze storiche ben note. Anzitutto della grande crisi dei segni monetari cominciata assai per tempo in Europa nel XVII secolo; si dovrà forse scorgerne una prima presa di coscienza, marginale ancora e allusiva, nell'affermazione di Colbert che la massa metallica è stabile in Europa e che gli apporti americani possono essere trascurati? In ogni caso, alla fine del secolo, si fa l'esperienza che il metallo monetato è troppo raro: regressione del commercio, calo dei prezzi, difficoltà per il pagamento di debiti, di rendite e di imposte, della terra. Donde la grande serie di svalutazioni che ebbero luogo in Francia nei primi quindici anni del XVIII secolo al fine di moltiplicare il numerario; le undici "diminuzioni" (rivalutazioni) scaglionate fra il 1 dicembre 1713 e il 1 settembre 1715, e che sono destinate - ma è un-fallimento - a rimettere in circolazione il metallo che si nasconde; tutto un susseguirsi di misure che diminuiscono il tasso delle rendite e ne riducono il capitale nominale; la comparsa dei biglietti di moneta nel 1701, sostituiti ben presto da rendite di stato. Fra tante altre conseguenze, l'esperienza di Law permise la ricomparsa dei metalli, l'aumento dei prezzi, la rivalutazione della terra, la ripresa del commercio. Gli editti del gennaio e del maggio 1726 instaurano, per tutto il XVIII secolo, una moneta metallica stabile: ordinano la fabbricazione d'un luigi d'oro che vale, e varrà fino alla Rivoluzione, 24 lire tornesi.

Si ha l'abitudine di vedere in tali esperienze, nel loro contesto teorico, nelle discussioni cui diedero luogo, lo scontro tra fautori d'una moneta-segno e fautori di una moneta-merce. Da un lato vengono messi Law, beninteso, insieme con Terrasson ¹, Dutot ², Montesquieu ³, il cavaliere di Jaucourt ⁴; di fronte, vengono allineati, oltre a Paris-Duverney ⁵, il cancelliere D'Aguesseau ⁶, Condillac, Destutt; fra i due gruppi, e su una linea all'incirca mediana, bisognerebbe porre Melon ¹ e Graslin ². Certo, sarebbe interessante fare la scomposizione esatta delle opinioni e determinare il modo in cui si sono distribuite nei vari gruppi sociali. Ma se si interroga il sapere che rese simultaneamente possibili le une e le altre, si scorge che l'opposizione è superficiale; e che se è necessaria, lo è a partire da una disposizione unica la quale si limita a predisporre, in

un punto determinato, il bivio d'una scelta indispensabile.

Tale disposizione unica, è quella che definisce la moneta in quanto pegno. Definizione che troviamo in Locke, e un po' prima in Vaughan ³; poi in Melon - « l'oro e l'argento sono, per convenzione generale, il pegno, l'equivalente, o la comune misura di tutto ciò che serve all'uso degli uomini » ⁴ -, in Dutot - « le ricchezze di fiducia o d'opinione sono soltanto rappresentative, come l'oro, l'argento, il bronzo, il rame » ⁵ -, in Fortbonnais - « il punto importante » nelle ricchezze di convenzione consiste « nella certezza che hanno i proprietari dell'argento e delle derrate, di scambiarli quando lo vorranno... sulla base stabilita dall'uso » ⁶. Dire che la moneta è un pegno, equivale a dire che non è altro che un gettone ricevuto per consenso comune - pura finzione quindi; ma vuol dire altresì che essa vale esattamente ciò in cambio di cui è stata data, dal momento che a sua volta potrà essere scambiata con questa stessa quantità di merce o con il suo equivalente. La moneta può sempre riportare fra le mani del suo proprietario ciò che è stato scambiato con essa, allo stesso modo in cui, nella rappresentazione, un segno deve poter ricondurre al pensiero ciò che da esso è rappresentato. La moneta è una salda memoria, una rappresentazione che si sdoppia, uno scambio differito. Come dice Le Trosne, il commercio che si serve della moneta è un perfezionamento nella misura stessa in cui è « un commercio imperfetto » ⁷, un atto cui manca, per un certo tempo, quello che lo compensi, una semioperazione che promette e attende lo scambio inverso ad opera del quale il pegno si troverà riconvertito nel suo contenuto effettivo.

Ma come può il pegno monetario fornire tale certezza? Come può sfuggire al dilemma del segno senza valore o della merce analoga a tutte le altre? È qui che si situa per l'analisi classica della moneta il punto d'eresia - la scelta che oppone ai sostenitori di Law i suoi avversari. Si può infatti immaginare che l'operazione che garantisce la moneta è assicurata dal valore venale della materia di cui questa è fatta, o, al contrario, da un'altra merce, esterna alla moneta, ma che le sarebbe legata per consenso collettivo o volontà del principe. A causa della rarità del metallo e delle oscillazioni del suo valore venale, Law sceglie questa seconda soluzione. Egli ritiene che si può far circolare una moneta di carta, garantita dalla proprietà fondiaria: si tratta solo di emettere « biglietti ipotecati sulle terre, i quali devono estinguersi attraverso pagamenti annui...; questi biglietti circoleranno come argento monetato in rapporto al valore che esprimono » ¹. È noto che Law fu obbligato a rinunciare a tale tecnica nella sua esperienza francese e che fece garantire il pegno della moneta da una compagnia di commercio. Il fallimento dell'iniziativa non intaccò in nulla la teoria della moneta-pegno che l'aveva resa possibile ma che rendeva parimenti possibile ogni riflessione sulla moneta, anche se opposta alle concezioni di Law. E quando una moneta metallica stabile verrà instaurata nel 1726, il pegno verrà richiesto alla sostanza della moneta stessa. Ciò che garantisce alla moneta la sua scambiabilità, è il valore venale del metallo che in essa è presente; e Turgot criticherà Law per aver creduto che « la moneta non è che una ricchezza di segno il cui credito è fondato sul contrassegno del principe. Tale contrassegno non ha altra funzione che di certificarne il peso e il titolo... Come merce, l'argento è non il segno, ma la comune misura delle altre merci... L'oro deriva il suo prezzo dalla sua rarità, e lungi dall'essere un male che esso sia impiegato, a un tempo, e come mercanzia e come misura, tali due impieghi ne sostengono il prezzo » ². Law, con i suoi fautori, non si

oppone al suo secolo in quanto geniale - o imprudente - precursore delle monete fiduciarie. Non diversamente dai suoi avversari definisce la moneta come pegno. Ma pensa che il fondamento ne sarà meglio garantito (in quanto più abbondante e insieme più stabile) da una merce estranea alla moneta stessa; i suoi avversari, in compenso, ritengono che sarà garantito meglio (in quanto più certo e meno soggetto alle speculazioni) dalla sostanza metallica che costituisce la realtà materiale della moneta. L'opposizione tra Law e quelli che lo criticano concerne soltanto la distanza tra ciò che impegna e ciò che viene impegnato. Nel primo caso, la moneta, alleggerita in sé di ogni valore venale, ma garantita da un valore a essa esterno, è ciò "tramite cui" vengono scambiate le merci ¹; nel secondo, la moneta, in quanto ha in sé un prezzo, è a un tempo ciò "tramite cui" e ciò "in cambio di cui" vengono scambiate le ricchezze. Ma nell'uno e nell'altro caso, la moneta permette di fissare il prezzo delle cose in virtù di un certo rapporto di *proporzione* con le ricchezze e di un certo potere di farle *circolare*. In quanto pegno, la moneta designa una certa ricchezza (attuale o no): ne stabilisce il prezzo. Ma il rapporto tra la moneta e le merci, e quindi il sistema dei prezzi, viene ad essere modificato non appena la quantità di moneta o la quantità di merci si trovino, in un certo momento, esse pure alterate. Se la moneta è in piccola quantità rispetto ai beni, avrà un grande valore, e i prezzi saranno bassi; se la sua quantità aumenta al punto da divenire abbondante di fronte alle ricchezze, avrà poco valore e i prezzi saranno alti. Il potere di rappresentazione e di analisi della moneta varia con la quantità del numerario da una parte, e con la quantità delle ricchezze dall'altra: sarebbe costante solo se le due quantità fossero stabili o variassero insieme proporzionalmente.

La "legge quantitativa" non fu "inventata" da Locke. Bodin e Davanzati ben sapevano fin dal XVI secolo che l'incremento delle masse metalliche in circolazione faceva salire il prezzo delle merci; ma tale meccanismo appariva legato ad una svalutazione intrinseca del metallo. Alla fine del XVII secolo, questo stesso meccanismo viene definito a partire dalla funzione rappresentativa della moneta, « la quantità della moneta essendo in proporzione con tutto il commercio ». Più metallo - ed ecco che ogni merce esistente al mondo potrà disporre di un maggior numero di elementi rappresentativi; più merci, ed ecco che ogni unità metallica sarà maggiormente garantita. Basta prendere una derrata qualunque come riferimento stabile, e il fenomeno di variazione appare in piena chiarezza: « Se prendiamo » dice Locke « il grano come misura fissa, troveremo che l'argento ha subito nel proprio valore le stesse variazioni delle altre merci... La ragione è evidente. Dalla scoperta della Indie, esiste dieci volte più argento nel mondo di quanto ne esisteva prima: esso vale anche nove decimi meno, cioè occorre darne 10 volte più di quanto se ne dava 200 anni fa, per comprare la stessa quantità di merci » ¹. Il ribasso qui addotto del valore del metallo non riguarda una certa qualità preziosa che ad esso appartenerrebbe in proprio, ma il suo potere generale di rappresentazione. Bisogna considerare le monete e le ricchezze come due masse gemelle che si corrispondono necessariamente: « Come il totale dell'una sta al totale dell'altra, la parte dell'una starà alla parte dell'altra... Se esistesse soltanto una merce divisibile come l'oro, la metà di tale merce corrisponderebbe alla metà del totale dall'altra parte » ². Supponendo un solo bene nel mondo, tutto l'oro della terra servirebbe a rappresentarlo; e inversamente, se gli uomini tutti insieme disponessero di una sola moneta, tutte le ricchezze che nascono dalla natura o escono dalle loro mani dovrebbero

spartirsi le suddivisioni. A partire da questa situazione-limite, se si verifica - a parità di derrate - un afflusso dell'argento « il valore di ogni parte del numerario diminuirà in proporzione »; in compenso « se l'industria, le arti e le scienze introducono nel cerchio degli scambi nuovi oggetti... occorrerà applicare, al nuovo valore di queste nuove produzioni, una porzione dei segni rappresentativi dei valori; essendo presa sulla massa dei segni, tale porzione diminuirà la sua quantità relativa e proporzionalmente aumenterà il suo valore rappresentativo per far fronte a più valori, la sua funzione essendo di rappresentarli tutti, nelle proporzioni che ad essi convengono »³.

Non esiste pertanto giusto prezzo: nulla in una merce qualsiasi indica, tramite qualche carattere intrinseco, la quantità di moneta occorrente per retribuirla. Il buon mercato non è né più né meno esatto del costo elevato. Esistono tuttavia regole di comodo, che permettono di fissare la quantità di moneta con cui è auspicabile rappresentare le ricchezze. Al limite, ogni cosa scambiabile dovrebbe avere il proprio equivalente - "la propria designazione" - in termini di numerario; il che sarebbe senza inconvenienti nel caso in cui la moneta utilizzata fosse cartacea (se ne fabbricherebbe e se ne distruggerebbe, secondo l'idea di Law, in proporzione ai bisogni dello scambio); ma sarebbe scomodo o addirittura impossibile nel caso della moneta metallica. Ora, una sola e medesima unità monetaria acquista, circolando, il potere di rappresentare più cose; cambiando di mano, essa è di volta in volta il pagamento d'un oggetto all'imprenditore, quello d'un salario all'operaio, quello d'una derrata al mercante, quello d'un prodotto al fittavolo, o infine quello della rendita al proprietario. Una sola massa metallica può nel corso del tempo e a seconda degli individui che la ricevono rappresentare più cose equivalenti (un oggetto, un lavoro, una misura di grano, una parte di reddito) - così come un nome comune ha il potere di rappresentare più cose, o un carattere tassonomico quello di rappresentare più individui, più specie, più generi eccetera. Ma mentre il carattere copre una generalità più grande solo divenendo più semplice, la moneta rappresenta più ricchezze solo circolando più velocemente. L'estensione del carattere è definita dal numero delle specie che unifica (e quindi dallo spazio che occupa nel quadro); la velocità di circolazione della moneta, dal numero di mani attraverso cui essa passa prima di tornare al suo punto di partenza (è per questo che viene scelto come origine il pagamento all'agricoltura dei prodotti del suo raccolto; ivi infatti sono disponibili cicli annui assolutamente certi). È evidente che all'estensione tassonomica del carattere nello spazio simultaneo del quadro, corrisponde la velocità del moto monetario in un tempo determinato.

Questa velocità ha due limiti: una velocità infinitamente rapida equivalente a quella di uno scambio immediato, in cui la moneta non avrebbe compito da assolvere, e una velocità infinitamente lenta in cui ogni elemento di ricchezza avrebbe il proprio duplicato monetario. Fra questi due estremi, esistono velocità variabili, cui corrispondono le quantità di moneta che le rendono possibili. Or dunque, i cicli della circolazione sono governati dall'annualità dei raccolti: è pertanto possibile, movendo da questi e tenendo conto del numero d'individui che popola uno stato, definire la quantità di moneta necessaria e sufficiente perché passi in tutte le mani e vi rappresenti per lo meno la sussistenza di ognuno. Si comprende come, nel XVIII secolo, si siano trovate connesse le analisi della circolazione a partire dai redditi agricoli, il problema dello sviluppo della popolazione, e il calcolo della quantità

ottimale del numerario monetato. Triplice problema che si pone in forma normativa: il problema infatti non è di sapere attraverso quali meccanismi il denaro circola o stagna, come viene speso o accumulato (tali problemi non sono possibili che in un'economia la quale ponga i problemi della produzione e del capitale), ma qual è la quantità necessaria di moneta affinché in un dato paese la circolazione avvenga con sufficiente rapidità passando attraverso un numero assai grande di mani. In questo caso i prezzi saranno non già intrinsecamente "giusti", ma esattamente adeguati: le divisioni della massa monetaria analizzeranno le ricchezze in base a un'articolazione che non sarà né troppo allentata né troppo serrata. Il "quadro" sarà ben fatto.

Tale proporzione ottimale non è la stessa qualora si prenda in considerazione un paese isolato o il gioco del suo commercio estero. Supponendo uno stato capace di vivere autonomamente, la quantità di moneta che occorre mettere in circolazione dipende da parecchie variabili: la quantità di merci che entra nel sistema degli scambi; la parte di queste merci che non essendo né distribuita né retribuita con il sistema del baratto deve essere, in un istante qualsiasi del suo percorso, rappresentata in termini di moneta; la quantità di metallo cui può sostituirsi la carta scritta; infine il ritmo cui devono effettuarsi i pagamenti: non è indifferente, come fa notare Cantillon ¹, che gli operai siano pagati alla settimana o alla giornata, che le rendite siano versate al termine dell'anno, o piuttosto, secondo l'uso, alla fine di ogni trimestre. Una volta che i valori di queste quattro variabili siano stati definiti per un determinato paese, può essere definita la quantità ottimale delle monete metalliche. Per fare un calcolo del genere, Cantillon parte dalla produzione della terra, da cui tutte le ricchezze sono derivate direttamente o indirettamente. Tale produzione si divide in tre rendite nelle mani del fittavolo: la rendita pagata al proprietario; quella che è utilizzata per il sostentamento del fittavolo, degli uomini e dei cavalli; infine « una terza che deve restargli per far rendere la sua impresa » ². La prima rendita soltanto e metà circa della terza devono essere versate in numerario; le altre possono essere pagate sotto forma di scambi diretti. Tenendo conto del fatto che una metà della popolazione risiede nelle città e ha spese di sostentamento più alte dei contadini, risulta che la massa monetaria in circolazione dovrebbe essere pari all'incirca ai due terzi della produzione. Nel caso in cui tutti i pagamenti si facessero una volta all'anno (ma di fatto la rendita fondiaria viene saldata ogni trimestre) basterebbe una quantità di numerario equivalente a un sesto della produzione. Inoltre molti pagamenti vengono fatti alla giornata o alla settimana; la quantità di moneta richiesta corrisponde quindi all'incirca alla nona parte della produzione, cioè a un terzo della rendita dei proprietari ¹.

Ma tale calcolo è esatto soltanto a condizione d'immaginare una nazione isolata. Ora, la maggior parte degli stati stabiliscono gli uni con gli altri un commercio in cui i soli mezzi di pagamento sono il baratto, il metallo valutato in base al suo peso (e non già le monete con il loro valore nominale) ed eventualmente gli effetti bancari. In tal caso, può altresì venir calcolata la quantità relativa di moneta che è auspicabile mettere in circolazione; tale valutazione tuttavia non deve prendere come riferimento la produzione fondiaria, ma un certo rapporto dei salari e dei prezzi in relazione a quelli che vengono praticati nei paesi stranieri. Di fatto, in un paese in cui i prezzi sono relativamente poco elevati (a causa d'una esigua quantità di moneta), il denaro straniero è attirato da ampie possibilità di acquisto: la quantità di metallo aumenta.

Lo stato, come si dice, diviene "ricco e potente"; può mantenere una flotta e un esercito, compiere conquiste, arricchirsi ulteriormente. La quantità di monete in circolazione fa salire i prezzi, dando al tempo stesso ai privati la facoltà di comprare all'estero, dove i prezzi sono inferiori; a poco a poco il metallo scompare, e lo stato si impoverisce. Tale è il ciclo che Cantillon descrive e formula in un principio generale: « L'eccessiva abbondanza di denaro, che fa, finché dura, la potenza degli stati, li rispinge insensibilmente e naturalmente nell'indigenza » ².

Sarebbe forse impossibile evitare queste oscillazioni, se non esistesse nell'ordine delle cose una tendenza inversa che aggrava incessantemente la miseria delle nazioni già povere e accresce al contrario la prosperità degli stati ricchi. Infatti i movimenti della popolazione si dirigono in senso opposto al numerario. Quest'ultimo va dagli stati prosperi alle regioni di prezzi bassi; gli uomini sono invece attirati verso i salari elevati, cioè verso i paesi che dispongono di un numerario abbondante. I paesi poveri hanno quindi tendenza a spopolarsi; l'agricoltura e l'industria vi si deteriorano e la miseria aumenta. Nei paesi ricchi, al contrario, l'afflusso della mano d'opera permette di sfruttare nuove ricchezze, la cui vendita proporzionalmente accresce la quantità di metallo che circola. La politica deve pertanto cercare di comporre due movimenti inversi della popolazione e del numerario. Occorre che il numero degli abitanti cresca a poco a poco, ma incessantemente, affinché le manifatture possano trovare una mano d'opera sempre abbondante; in tal caso i salari non aumenteranno più rapidamente delle ricchezze, né con essi i prezzi, e la bilancia commerciale potrà restare favorevole: tale è il fondamento delle tesi popolazioniste ². Ma d'altra parte occorre pure che la quantità del numerario sia sempre in leggero aumento: è l'unico mezzo affinché le produzioni della terra o dell'industria vengano ben retribuite, affinché i salari siano sufficienti, affinché la popolazione non sia miserabile in mezzo alle ricchezze che fa nascere: donde tutte le misure per favorire il commercio estero e serbare una bilancia positiva.

A garantire l'equilibrio e ad impedire le profonde oscillazioni tra ricchezze e povertà, non è quindi un certo statuto definitivamente acquisito, ma una composizione - a un tempo naturale e concertata - di due movimenti. Vi è prosperità in uno stato, non già quando le monete vi sono numerose o i prezzi elevati; ma quando le monete si trovano in quella particolare fase d'incremento - che occorre poter prolungare illimitatamente - la quale permette di sostenere i salari senza aumentare ulteriormente i prezzi: la popolazione cresce allora regolarmente, il suo lavoro produce sempre di più, e poiché il conseguente incremento del numerario si suddivide (in base alla legge di rappresentatività) fra ricchezze poco numerose, i prezzi non aumentano rispetto a quelli che vengono praticati all'estero. È soltanto « fra l'accrescimento della quantità d'oro e il rialzo dei prezzi che l'accrescimento della quantità d'oro e d'argento è favorevole all'industria. Una nazione il cui numerario è in via di diminuzione è, nel momento in cui si fa il confronto, più debole e più misera di un'altra che non ne possiede di più, ma il cui numerario è in via d'accrescimento » ³. È così che si spiega il disastro spagnolo: il possesso delle miniere aveva infatti incrementato in modo massiccio il numerario - e conseguentemente i prezzi - senza che l'industria, l'agricoltura e la popolazione avessero avuto il tempo, tra causa ed effetto, di svilupparsi proporzionalmente: era fatale che l'oro americano si spargesse sull'Europa, vi comprasse derrate, vi facesse crescere le manifatture, vi arricchisse le aziende agricole,

lasciando la Spagna più misera di quanto fosse mai stata. L'Inghilterra, in compenso, se attirò il metallo, fu sempre per farne profittare il lavoro, e non il solo lusso dei suoi abitanti, cioè per accrescere, prima di ogni rialzo dei prezzi, il numero dei propri operai e la quantità dei propri prodotti¹.

Analisi del genere sono importanti perché introducono la nozione di progresso nell'ordine dell'attività umana. Ma più ancora perché appongono al gioco dei segni e delle rappresentazioni un indice temporale che definisce per il progresso la condizione della sua possibilità. Indice che non si trova in alcun'altra regione della teoria dell'ordine. La moneta, infatti, nei termini in cui il pensiero classico la concepisce, non può rappresentare la ricchezza senza che tale potere venga ad essere, dall'interno, modificato dal tempo, o che un ciclo spontaneo ne aumenti, dopo averla diminuita, la capacità di rappresentare le ricchezze, o che uno politico ne mantenga, attraverso sforzi concertati, la costanza della rappresentatività. Nell'ordine della storia naturale, i *caratteri* (i fasci d'identità scelti per rappresentare e distinguere parecchie specie o parecchi generi) si situavano all'interno dello spazio continuo della natura da essi ritagliata in un quadro tassonomico; il tempo interveniva solo dall'esterno, per sconvolgere la continuità delle differenze minime, e disperderle in corrispondenza dei luoghi frastagliati della geografia. Qui, al contrario, il tempo appartiene alla legge interna delle rappresentazioni, fa corpo con essa; segue e altera senza interruzione il potere che le ricchezze detengono di rappresentare se stesse e di analizzarsi in un sistema monetario. Dove la storia naturale scopriva zone d'identità separate da differenze, l'analisi delle ricchezze scopre "differenziali" tendenze all'incremento e alla diminuzione.

Tale funzione del tempo nella ricchezza, doveva necessariamente apparire fin da quando (alla fine del XVII secolo) la moneta fu definita come pegno e assimilata al credito: fu inevitabile allora che la durata del titolo di credito, la rapidità con cui veniva a scadere, il numero di mani per cui passava nel corso di un tempo determinato, divenissero variabili caratteristiche del suo potere rappresentativo. Ma tutto questo non fu che la conseguenza d'una forma di riflessione che metteva il segno monetario, rispetto alla ricchezza, in una posizione di *rappresentazione* nel senso pieno del termine. Quindi lo stesso reticolo archeologico sostiene, nell'analisi delle ricchezze, la teoria della *moneta-rappresentazione* e, nella storia naturale, la teoria del *carattere-rappresentazione*. Il carattere designa gli esseri situandoli al tempo stesso nella loro prossimità; il prezzo monetario designa le ricchezze ma nel movimento della loro crescita o della loro diminuzione.

5. LA FORMAZIONE DEL VALORE

La teoria della moneta e del commercio risponde alla domanda seguente: in che modo i prezzi possono caratterizzare le cose nel movimento degli scambi, in che modo la moneta può stabilire fra le ricchezze un sistema di segni e di designazione? La teoria del valore risponde a una domanda perpendicolare a questa, in quanto interroga per così dire in profondità e verticalmente la regione orizzontale in cui illimitatamente gli scambi si compiono: perché esistono cose che gli uomini cercano di scambiare, perché alcune valgono più di altre, perché talune cose, che sono inutili, hanno un valore elevato, mentre altre

indispensabili, sono di valore nullo? Non si tratta quindi più di sapere in base a quale meccanismo le ricchezze possono rappresentarsi reciprocamente (e ad opera della ricchezza universalmente rappresentativa costituita dal metallo prezioso), ma di sapere perché gli oggetti del desiderio e del bisogno chiedono di essere rappresentati, e in che modo viene posto il valore d'una cosa e perché si può affermare che essa vale tanto o tanto.

Valere, per il pensiero classico, è anzitutto valere qualche cosa, essere sostituibile a tale cosa in un processo di scambio. La moneta è stata inventata, i prezzi sono stati fissati e si modificano solo nella misura in cui tale scambio esiste. Ma lo scambio è un fenomeno semplice soltanto in apparenza. Di fatto, non si ha scambio nel baratto che se ciascuno dei due interessati riconosce un valore a ciò che l'altro detiene. In un certo senso, occorre quindi che le cose scambiabili, con il loro valore proprio, esistano anticipatamente nelle mani di ciascuno affinché la doppia cessione e la doppia acquisizione possano finalmente prodursi. Ma d'altro canto, ciò che ciascuno mangia e beve, ciò di cui ha bisogno per vivere non ha valore finché non viene ceduto; e ciò di cui non ha bisogno è parimenti sprovvisto di valore finché egli non se ne serve per acquistare qualcosa di cui potrebbe aver bisogno. In altri termini, perché una cosa possa rappresentarne un'altra in uno scambio, è necessario che esse esistano già cariche di valore; eppure il valore non esiste che all'interno della rappresentazione (attuale o possibile), cioè all'interno dello scambio o della scambiabilità. Donde due possibilità simultanee di lettura: la prima analizza il valore nell'atto stesso dello scambio, nel punto d'incrocio del dato e del ricevuto; l'altra lo analizza in quanto anteriore allo scambio e condizione prima perché questo possa aver luogo. Tali due letture corrispondono, la prima a un'analisi che pone e racchiude l'intera essenza del linguaggio nella proposizione; l'altra a un'analisi che scopre l'essenza stessa del linguaggio riguardo alle designazioni primitive - linguaggio d'azione o radice; nel primo caso, infatti, il linguaggio trova il proprio luogo di possibilità in un'attribuzione garantita dal verbo, cioè dall'elemento del linguaggio discosto da tutte le parole ma che le riferisce le une alle altre: il verbo, rendendo possibili tutte le parole del linguaggio a partire dal loro nesso proposizionale, corrisponde allo scambio che fonda, in quanto atto più primitivo degli altri, il valore delle cose scambiate e il prezzo a cui vengono cedute; nell'altra forma d'analisi, il linguaggio è radicato all'esterno di se medesimo e per così dire nella natura o nelle analogie delle cose; la radice, il primo grido che dava nascita alle parole prima ancora che il linguaggio fosse nato, corrisponde alla formazione immediata del valore prima dello scambio e delle misure reciproche del bisogno.

Ma per la grammatica, queste due forme d'analisi a partire dalla proposizione o a partire dalla radice sono perfettamente distinte, per il fatto che essa tratta del linguaggio, cioè di un sistema di rappresentazioni cui incombe a un tempo designare e giudicare, o meglio che ha riferimento a un tempo a un oggetto e a una verità. Nell'ordine dell'economia tale distinzione non esiste, dal momento che per il desiderio il riferimento al suo oggetto e l'affermazione che esso è desiderabile fanno tutt'uno; designarlo, è già porre il nesso. Di modo che, mentre la grammatica disponeva di due segmenti teorici separati e accordati l'uno all'altro, dando dapprima origine a un'analisi della proposizione (o del giudizio), poi a un'analisi della designazione (del gesto o della radice), l'economia non conosce che un solo segmento

teorico, ma suscettibile simultaneamente di due letture fatte in senso inverso. L'una analizza il valore muovendo dallo scambio degli oggetti del bisogno - vale a dire degli *oggetti utili*; l'altra muovendo dalla formazione e dalla nascita degli oggetti il cui scambio definirà successivamente il valore - muovendo cioè dalla prolissità della natura. Si riconosce, tra queste due letture possibili, un punto d'eresia che ci è familiare: esso separa ciò che viene chiamata la "teoria psicologica" di Condillac, di Galiani, di Graslin, da quella dei fisiocrati, con Quesnay e la sua scuola.

La fisiocrazia non ha probabilmente l'importanza attribuitale dagli economisti nella prima parte del XIX secolo, quando cercavano in essa l'atto di fondazione dell'economia politica; ma sarebbe senz'altro non meno vano attribuire la stessa importanza - come hanno fatto i marginalisti - alla "scuola psicologica". Fra questi due modi d'analisi, non vi sono differenze se non nel punto d'origine e nella direzione scelti per percorrere un reticolo di necessità che resta identico.

Affinché esistano valori e ricchezze, occorre, dicono i fisiocrati, che uno scambio sia possibile: cioè che si abbia a propria disposizione un superfluo di cui l'altro ha proprio bisogno. Il frutto di cui ho fame, che colgo e mangio, è un *bene* offertomi dalla natura; non vi sarà *ricchezza* che se i frutti sul mio albero sono sufficientemente numerosi da eccedere il mio appetito. Occorre inoltre che un altro abbia fame e me li chieda. « L'aria che respiriamo, » dice Quesnay « l'acqua che attingiamo al torrente e tutti gli altri beni o ricchezze sovrabbondanti e comuni a tutti gli uomini non sono commerciabili: sono beni, non ricchezze » ¹. Prima dello scambio, non esiste che la realtà, rara o abbondante, fornita dalla natura; soltanto la richiesta dell'uno e la rinuncia dell'altro sono in grado di far apparire dei valori. Ora, gli scambi hanno appunto lo scopo di ripartire le eccedenze in modo che vengano distribuite a coloro cui fanno difetto. Queste non sono pertanto "ricchezze" che a titolo provvisorio, cioè durante il tempo in cui, presenti presso gli uni e assenti presso gli altri, cominciano e compiono il tragitto che portandole ai consumatori le restituirà alla loro natura primitiva di beni. « Lo scopo dello scambio » dice Mercier de la Rivière « è il godimento, il consumo, di modo che il commercio può essere definito sommariamente : scambio delle cose d'uso per giungere alla loro distribuzione fra le mani dei loro consumatori » ¹. Ora tale costituzione del valore attraverso il commercio non può farsi senza una sottrazione di beni: di fatto, il commercio ² trasporta le cose, implica spese di carreggio, di conservazione, di trasformazione, di messa in vendita ³ : in breve, è necessario un certo consumo di *beni* perché i *beni* stessi vengano trasformati in *ricchezze*. Il solo commercio che non costerebbe nulla sarebbe il baratto puro e semplice; i beni non sono in esso ricchezze e valori se non per un attimo, nell'istante dello scambio : « Se lo scambio potesse farsi immediatamente e senza spesa, non potrebbe che essere più vantaggioso per i due interessati : ci si inganna pertanto assai gravemente quando si considerano commercio le operazioni intermedie che servono a fare il commercio » ⁴. I fisiocrati non si scambiano che la realtà materiale dei beni: e la formazione del valore nello scambio diviene in tal caso costosa, e s'iscrive in deduzione dai beni esistenti. Formare valore, non è quindi soddisfare bisogni più numerosi; è sacrificare taluni beni per scambiarne altri. I valori formano il negativo dei beni.

Ma donde viene che il valore possa formarsi in tal modo? Qual è l'origine dell'eccedenza che permette ai beni di trasformarsi in ricchezze senza per questo annullarsi e svanire a forza di scambi

successivi e di circolazioni? Come avviene che il costo di tale formazione incessante di valore non esaurisca i beni che sono a disposizione degli uomini?

Può il commercio trovare in sé tale supplemento necessario? Certo no, dal momento che si propone di scambiare valore con valore e in base alla più grande uguaglianza possibile. « Per ricevere molto, occorre dare molto; e per dare molto, occorre ricevere molto. Ecco tutta l'arte del commercio. Il commercio, per sua natura, non fa che scambiare l'una con l'altra cose di valore uguale » ⁵. Una merce, raggiungendo un mercato lontano, può forse essere scambiata contro un prezzo superiore a quello che otterrebbe sul posto: ma tale aumento corrisponde alle spese reali di trasporto, e se essa non perde nulla per questo, è perché la merce stagnante contro cui è stata scambiata ha perduto tali spese di carreggio sul suo prezzo proprio. Vanamente si cercherà di portare le merci da un capo del mondo all'altro, il costo dello scambio verrà sempre prelevato sui beni scambiati. Non è il commercio che ha prodotto tale superfluo. È stata l'esistenza di questa pletora che ha reso possibile il commercio.

Neanche l'industria è capace di retribuire il costo di formazione del valore. Di fatto, i prodotti delle manifatture possono essere messi in vendita in base a due regolamentazioni. Se i prezzi sono liberi, la concorrenza tende a farli scendere di modo che oltre la materia prima, essi coprano al più soltanto il lavoro dell'operaio che l'ha trasformata; conformemente alla definizione di Cantillon, questo salario corrisponde al sostentamento dell'operaio durante il tempo in cui lavora; occorre indubbiamente aggiungere il sostentamento e i profitti dell'imprenditore; ma ad ogni modo l'incremento di valore dovuto alla manifattura rappresenta il consumo di quelli che essa retribuisce; per fabbricare ricchezze, è stato necessario sacrificare beni: « L'artigiano distrugge in sostentamento quanto produce con il suo lavoro » ¹. Quando esiste un prezzo di monopolio i prezzi di vendita degli oggetti possono salire in misura notevole. Ma non per questo il lavoro degli operai viene meglio retribuito: la concorrenza vicendevole tende a mantenerne i salari al livello di ciò che è strettamente indispensabile al loro sostentamento ²; quanto ai benefici degli imprenditori, è vero che i prezzi di monopolio li fanno crescere, nella misura in cui aumenta il valore degli oggetti messi sul mercato; ma tale aumento non è altro che il ribasso proporzionale del valore di scambio delle altre merci: « Tutti questi imprenditori fanno fortune solo perché altri spendono » ³. Apparentemente, l'industria aumenta i valori; in effetti, essa preleva sullo scambio stesso il prezzo di uno o più sostentamenti. Il valore non si forma e non si accresce attraverso la produzione, ma attraverso il consumo. Independentemente dal fatto che si tratti di quello dell'operaio che assicura il proprio sostentamento, dell'imprenditore che ritira benefici, dell'ozioso che compera: « L'accrescimento del valore venale dovuto alla classe sterile è l'effetto della spesa dell'operaio e non del suo lavoro. Infatti l'uomo ozioso che spende senza lavorare produce a tale riguardo lo stesso effetto » ¹. Il valore non compare che dove beni sono scomparsi; e il lavoro funziona come una spesa: forma un prezzo di quel sostentamento che esso stesso ha già consumato.

Ciò è vero a proposito dello stesso lavoro agricolo. L'operaio che ara non ha uno statuto diverso da colui che tesse o trasporta; è soltanto uno « negli strumenti di lavoro o di coltivazione » ² - strumento che ha bisogno di un sostentamento e che lo preleva sui prodotti della terra. Come in tutti gli altri casi, la retribuzione del lavoro agricolo tende ad

adeguarsi esattamente a tale sostentamento. Tuttavia essa gode di un privilegio non già economico - entro il sistema degli scambi - ma fisico, nell'ambito della produzione dei beni: infatti la terra, quando è lavorata, fornisce una quantità di sostentamento possibile assai superiore a ciò che è necessario al coltivatore. In quanto lavoro retribuito, quello dell'operaio agricolo è pertanto non meno negativo e dispendioso di quello degli operai di manifattura; ma in quanto "commercio fisico" con la natura ³, esso suscita in quest'ultima una fecondità immensa. Se è vero che questa prolissità è retribuita anticipatamente dai prezzi di aratura, di semina, di nutrimento per gli animali, è altrettanto ovvio che si troverà una spiga dove è stato seminato un granello; e le greggi « ingrassano ogni giorno proprio mentre riposano, ciò che non si verifica per una balla di seta o di lana nei magazzini » ⁴. L'agricoltura è il solo campo in cui l'incremento di valore dovuto alla produzione non è equivalente al mantenimento del produttore. Il fatto è che esiste un produttore invisibile che non ha bisogno di alcuna retribuzione; è a questo che l'agricoltore si trova associato senza saperlo; e nel momento in cui il contadino consuma quanto lavora, questo stesso lavoro, per la virtù del suo co-autore, produce tutti i beni sui quali verrà prelevata la formazione dei valori: « L'Agricoltura è una manifattura d'istituzione divina in cui il fabbricante ha per associato l'Autore della natura, il Produttore medesimo di tutti i beni e di tutte le ricchezze » ⁵.

Si comprende l'importanza teorica e pratica che i fisiocrati hanno concesso alla rendita fondiaria, e non al lavoro agricolo. Infatti quest'ultimo è retribuito da un consumo, laddove la rendita fondiaria rappresenta, o deve rappresentare, il prodotto netto: cioè la quantità di beni che la natura fornisce, in più del sostentamento da essa assicurato al lavoratore, e della retribuzione che essa stessa richiede per continuare a produrre. Proprio tale rendita permette di trasformare i beni in valori, o in ricchezze. Essa fornisce quanto basta per retribuire tutti gli altri lavori e tutti i consumi che ad essi corrispondono. Donde due preoccupazioni essenziali: porre a sua disposizione una grande quantità di numerario affinché essa possa alimentare il lavoro, il commercio e l'industria; badare che sia protetta a tutti i costi la parte di anticipo che deve tornare alla terra per permettere a questa di produrre ancora. Il programma economico e politico dei fisiocrati comporterà quindi, necessariamente: un incremento dei prezzi agricoli, ma non dei salari per quelli che lavorano la terra; il prelevamento di tutte le imposte sulla rendita fondiaria medesima; un'abolizione dei prezzi di monopolio e di tutti i privilegi commerciali (affinché l'industria e il commercio, controllati dalla concorrenza, mantengano forzatamente il giusto prezzo); un vasto ritorno del denaro alla terra per gli anticipi che sono necessari ai raccolti futuri.

L'intero sistema degli scambi, l'intera formazione costosa dei valori vengono riferiti allo scambio squilibrato, radicale e primitivo che si stabilisce tra gli anticipi del proprietario e la generosità della natura. Questo scambio è senz'altro l'unico vero beneficiario, e solo all'interno di tale profitto netto possono essere prelevate le spese che ogni scambio, e quindi la comparsa di ogni elemento di ricchezza, richiedono. Sarebbe falso dire che la natura produce spontaneamente valori; ma essa è la sorgente infaticabile dei beni che lo scambio trasforma in valori, non senza spese e consumo. Quesnay e i suoi discepoli analizzano le ricchezze a partire da ciò che si dà nello scambio, a partire cioè dal superfluo che esiste senza valore alcuno, ma che diviene valore entrando in un circuito di sostituzioni, nel quale esso dovrà retribuire

ognuno dei propri spostamenti, ognuna delle proprie trasformazioni con salari, cibo, sostentamento, in breve con una parte dell'eccedenza cui esso stesso appartiene. I fisiocrati cominciano la loro analisi dalla cosa stessa che si trova designata nel valore, ma che preesiste al sistema delle ricchezze. Fanno altrettanto i grammatici quando analizzano le parole a partire dalla radice, dal rapporto immediato che unisce un suono e una cosa, e dalle astrazioni successive in virtù delle quali tale radice diviene un nome in una lingua.

6. L'UTILITÀ

L'analisi di Condillac, di Galiani, di Graslin, di Destutt corrisponde alla teoria grammaticale della proposizione. Essa sceglie come punto di partenza, non già ciò che è dato in uno scambio, ma ciò che è ricevuto: il che è la stessa cosa, ma considerata dal punto di vista di colui che ne ha bisogno, che la richiede, e che accetta di rinunciare a ciò che possiede per ottenere l'altra cosa da lui stimata più utile e cui attribuisce più valore. I fisiocrati e i loro avversari percorrono di fatto lo stesso segmento teorico, ma in senso contrario: gli uni si chiedono a quale condizione - e a quale costo - un bene può divenire un valore in un sistema di scambi, gli altri, a quale condizione un giudizio di valutazione può trasformarsi in prezzo entro questo stesso sistema di scambi. Si comprende perché le analisi dei fisiocrati e quelle degli utilitaristi sono spesso così vicine, e a volte complementari; e perché Cantillon ha potuto essere rivendicato sia dagli uni - per la sua teoria dei tre redditi fondiari e per l'importanza che accorda alla terra - sia dagli altri - per la sua analisi dei circuiti e la funzione che assegna alla moneta¹; si capisce perché Turgot ha potuto essere fedele alla fisiocrazia in *La formazione e la distribuzione delle ricchezze* e assai vicino a Galiani in *Valore e moneta*.

Facciamo l'ipotesi della più rudimentale tra le situazioni di scambio: un uomo che ha soltanto granturco o grano, e di fronte a lui, un altro che ha soltanto vino o legname. Non vi è ancora alcun prezzo fissato, alcuna equivalenza, alcuna comune misura. Se tuttavia questi uomini hanno raccolto questo legname, se hanno seminato e mietuto il granturco o il grano, è perché formulavano su queste cose un certo giudizio; senza bisogno di paragonarlo ad alcunché, giudicavano che il grano o il legname poteva soddisfare uno dei loro bisogni, che sarebbe stato loro *utile* : « Dire che una cosa vale, è dire che essa è o che la stimiamo buona per qualche uso. Il valore delle cose è quindi fondato sulla loro utilità, o ciò che è ancora lo stesso, sull'uso che possiamo farne »². Tale giudizio fonda ciò che Turgot chiama "valore stimativo" delle cose³. Valore che è assoluto dal momento che concerne ogni derrata presa a sé e senza raffronto con alcun'altra; eppure esso è relativo e mutevole dal momento che si modifica con l'appetito, i desideri o il bisogno degli uomini.

Tuttavia, lo scambio che si verifica sullo sfondo di tali utilità primarie non ne costituisce la semplice riduzione a un comune denominatore. È in se stesso creatore d'utilità, poiché offre all'apprezzamento dell'uno ciò che fino allora non aveva per l'altro che scarsa utilità. Ci sono, a questo punto, tre possibilità. O, come dice Condillac, il « sovrabbondante di ognuno »¹, vale a dire ciò che questo non ha utilizzato o non conta di utilizzare immediatamente, corrisponde in qualità e quantità ai bisogni dell'altro: tutto il sovrappiù del proprietario

di grano si rivela, nella situazione di scambio, utile al proprietario di vino e reciprocamente; d'ora in poi, ciò che era inutile diviene utile in pieno, attraverso una creazione di valori simultanei e uguali da entrambe le parti; ciò che nella valutazione dell'uno era senza valore, diviene positivo in quella dell'altro; e poiché la situazione è simmetrica, i valori di stima in tal modo creati vengono ad essere automaticamente equivalenti; utilità e prezzo si corrispondono senza residuo; l'apprezzamento si adatta con pieno diritto alla valutazione. Oppure il sovrabbondante dell'uno non basta ai bisogni dell'altro, e questo si guarderà dal dare tutto ciò che possiede; ne serberà una parte per ottenere da una terza persona il complemento indispensabile al suo bisogno; tale parte prelevata - e che l'altro avendo bisogno dell'intero superfluo del primo cerca di ridurre il più possibile - fa comparire il prezzo: non viene più scambiato il troppo di grano contro il troppo di vino, ma in seguito ad un alterco, tanti moggi di vino vengono dati in cambio di tanti sestari di grano.

Diremo forse che colui che dà maggiormente perde nello scambio sul valore di ciò che possedeva? Niente affatto, dal momento che tale superfluo è per lui senza utilità, o che comunque, egli ha accettato di fame lo scambio proprio perché accorda maggior valore a ciò che riceve che a ciò che abbandona. Infine, terza ipotesi, in assoluto nulla è superfluo per alcuno, poiché ciascuno dei due interessati sa di poter utilizzare, a più o meno lunga scadenza, la totalità di ciò che possiede: lo stato di *bisogno* è generale e ogni particella di proprietà diviene ricchezza. Conseguentemente i due interessati possono benissimo non scambiare alcunché; viceversa ognuno può ugualmente ritenere che una parte della merce dell'altro gli sarebbe più utile di una parte della propria. L'uno e l'altro stabiliscono - e ciascuno per conto proprio, in base quindi a un calcolo diverso - una disparità minima: tante misure di granturco che non ho, dice l'uno, equivalgono per me a un po' più di tante misure del mio legname; questa quantità di legname, dice l'altro, mi sarà più preziosa di tanto granturco. Queste due disparità stimative definiscono per ognuno il valore relativo attribuito a ciò che possiede e a ciò che non detiene. Per accordare queste due disparità non vi è altro mezzo che di stabilire tra esse la parità di due rapporti: lo scambio si farà quando il rapporto fra granturco e legname per l'uno diverrà per l'altro uguale al rapporto fra legname e granturco. Laddove il valore stimativo è definito dal solo gioco d'un bisogno e di un oggetto - quindi da un interesse unico in un individuo isolato -, nel valore apprezzativo, così come esso a questo punto appare, « vi sono due uomini che confrontano e vi sono quattro interessi confrontati; ma i due interessi personali di ciascuno dei due contraenti sono già stati confrontati l'uno all'altro in sede privata e sono soltanto i risultati che devono essere in seguito raffrontati, per formare un valore stimativo medio »; tale parità di rapporto consente di dire ad esempio che quattro misure di granturco e cinque braccia di legname hanno un valore di scambio uguale ¹. Ma questa parità non significa che si scambi utilità con utilità in porzioni identiche; vengono scambiate solo delle disparità; in altre parole, da entrambe le parti - e sebbene ogni elemento del mercato abbia avuto un'utilità intrinseca - si acquista più valore di quanto prima se ne possedesse. Invece di due utilità immediate, se ne hanno due altre che dovrebbero soddisfare dei bisogni più grandi.

Analisi del genere mostrano l'intreccio fra valore e scambio: non ci sarebbe scambio, se non esistessero certi valori immediati - cioè se non esistesse nelle cose « un attributo che è loro accidentale e che dipende

unicamente dai bisogni dell'uomo, come l'effetto dipende dalla sua causa » 2. Ma lo scambio a sua volta crea del valore. E in due modi. Rende in primo luogo utili cose che senza di esso sarebbero di utilità scarsa o forse inesistente: un diamante, cosa può valere per gli uomini che hanno fame o bisogno di vestirsi? Ma basta che esista al mondo una donna che desideri farsi notare, e un commercio in grado di porre fra le mani di lei un brillante, perché quest'ultimo divenga « ricchezza indiretta per il suo proprietario che non ne ha bisogno... Il valore di questo oggetto è per lui un valore di scambio » 1; ed egli potrà nutrirsi vendendo ciò che serve solo a scintillare: donde l'importanza del lusso2, donde il fatto che non esiste, dal punto di vista delle ricchezze, differenza fra bisogno, comodità e piacere 3. D'altra parte, lo scambio fa nascere un nuovo tipo di valore, che è "apprezzativo" : esso stabilisce fra le utilità un rapporto reciproco che affianca il rapporto al semplice bisogno. E soprattutto che lo modifica: perché nell'ambito dell'apprezzamento, del confronto pertanto tra ogni valore e tutti gli altri, la minima nuova creazione d'utilità diminuisce il valore relativo di quelle già esistenti. La somma delle ricchezze non aumenta, nonostante la comparsa di nuovi oggetti che possono soddisfare i bisogni; ogni produzione fa nascere soltanto « un nuovo ordine di valori in riferimento alla massa delle ricchezze; i primi oggetti del bisogno saranno diminuiti in valore per far posto nella massa al nuovo valore degli oggetti di comodo o di piacere » 4. Lo scambio, è quindi ciò che incrementa i valori (facendo apparire nuove utilità le quali, almeno indirettamente, soddisfano dei bisogni); ma è parimenti ciò che diminuisce i valori (gli uni rispetto agli altri nell'apprezzamento formulato su ciascuno). Per suo tramite, il non utile diviene utile, e in identica proporzione, il più utile diviene meno utile. Questa è la funzione costitutiva dello scambio nel gioco del valore: dà un prezzo a ogni cosa, e abbassa il prezzo di ognuna.

Gli elementi teorici appaiono pertanto identici nei fisiocrati e nei loro avversari. Il corpo delle proposizioni fondamentali è ad essi comune: ogni ricchezza nasce dalla terra; il valore delle cose è legato allo scambio; la moneta vale in quanto rappresentazione delle ricchezze in circolazione: la circolazione deve essere quanto più semplice e completa. Ma tali segmenti teorici sono disposti dai fisiocrati e dagli "utilitaristi" in un ordine inverso; e come conseguenza del gioco delle disposizioni, ciò che per gli uni ha una funzione positiva diviene negativo per gli altri. Condillac, Galiani, Graslin partono dallo scambio delle utilità in quanto fondamento soggettivo e positivo di tutti i valori; tutto ciò che soddisfa il bisogno ha quindi un valore, ed ogni trasformazione o trasporto che permette di soddisfare bisogni in maggior numero costituisce un incremento di valore: proprio questo incremento consente di retribuire gli operai, dando loro, prelevato su tale accrescimento, l'equivalente del loro sostentamento. Ma tutti gli elementi positivi che costituiscono il valore poggiano su un certo stato di bisogno degli uomini, e quindi sul carattere compiuto della fecondità della natura. Per i fisiocrati questa stessa serie deve essere percorsa in senso inverso: ogni trasformazione e ogni lavoro sui prodotti della terra vengono retribuiti dal sostentamento dell'operaio; si iscrivono pertanto in diminuzione dal totale dei beni; il valore nasce soltanto dove esiste consumo. Affinché il valore compaia, è necessario quindi che la natura sia dotata d'una fecondità illimitata. Tutto ciò che viene percepito positivamente e come in rilievo in una delle due letture, è percepito negativamente e come rientrante nell'altra. Gli "utilitaristi" basano

sull'*articolazione* degli scambi l'*attribuzione* alle cose d'un certo valore; i fisiocrati spiegano attraverso l'*esistenza* delle ricchezze la *circonscrizione* progressiva dei valori. Ma per gli uni come per gli altri la teoria del valore, come quella della *struttura* nella storia naturale, connette il momento che *attribuisce* a quello che *articola*.

Sarebbe stato forse più semplice dire che i fisiocrati rappresentano i proprietari fondiari, e gli "utilitaristi", i commercianti e gli imprenditori. Più semplice quindi dire che questi credono all'incremento del valore in quanto conseguente alla trasformazione o allo spostamento delle produzioni naturali, e sono, per forza di cose, interessati a un'economia di mercato, in cui i bisogni e i desideri dettino legge. Che i fisiocrati in compenso non credono se non nella produzione agricola e che rivendicano per questa una retribuzione migliore; e che essendo proprietari, attribuiscono alla rendita fondiaria una base naturale e che, rivendicando il potere politico, essi sperano di essere i soli sudditi soggetti a imposta, e quindi portatori dei diritti da questa conferiti. E probabilmente attraverso la coerenza degli interessi potremmo ritrovare le grandi opzioni economiche degli uni e degli altri. Ma se l'appartenenza a un gruppo sociale può sempre spiegare che questo o quello abbia scelto un sistema di pensiero a preferenza d'un altro, la condizione perché tale sistema sia stato pensato non risiede mai nell'esistenza del gruppo stesso. Occorre distinguere accuratamente due forme e due livelli di studi. Il primo sarebbe un'indagine d'opinioni per sapere chi nel XVIII secolo fu fisiocrate, e chi fu antifisiocrate; quali erano gli interessi in gioco; quali furono i punti e gli argomenti della polemica; in che modo si svolse la lotta *per* il potere. L'altro consiste, senza tener conto dei personaggi o della loro storia, nel definire le condizioni a partire da cui fu possibile pensare in forme coerenti e simultanee il sapere "fisiocratico" e il sapere "utilitarista". La prima analisi rientrerebbe in una dossologia. L'archeologia non può riconoscere e praticare che la seconda.

7. QUADRO GENERALE

L'organizzazione generale degli ordini empirici può adesso essere tracciata nel suo insieme¹.

In primo luogo è chiaro che l'*analisi delle ricchezze* obbedisce alla stessa configurazione *della storia naturale e della grammatica generale*. La teoria del valore permette, infatti, di spiegare (sia attraverso la carenza e il bisogno, sia attraverso la prolissità della natura) in che modo certi oggetti possano essere introdotti nel sistema degli scambi, in che modo attraverso il gesto primitivo del baratto una cosa possa essere data per equivalente a un'altra, in che modo la valutazione della prima possa essere rapportata alla valutazione della seconda in base a un rapporto di parità (A e B hanno lo stesso valore) o di analogia (il valore di A, detenuto dalla persona con cui effettuo lo scambio, è per il mio bisogno ciò che per la stessa è il valore di B che possiedo). Il valore corrisponde quindi alla funzione attributiva la quale, per la *grammatica generale*, è resa possibile dal verbo, e che, facendo apparire la proposizione, costituisce la soglia prima a partire da cui vi è linguaggio. Ma quando il valore apprezzativo diviene valore di valutazione, cioè quando esso viene fissato e limitato all'interno del sistema costituito da tutti gli scambi possibili, allora ogni valore viene ad essere posto e circoscritto da tutti gli altri: da questo momento, il valore garantisce la

funzione articolatoria che la *grammatica generale* riconosceva a tutti gli elementi non verbali della proposizione (cioè ai nomi e a ciascuna delle parole che, visibilmente o in segreto, detengono una funzione nominale). Nel sistema degli scambi, nel gioco che consente a ogni parte di ricchezza di significare le altre o di esserne significata, il valore è a un tempo *verbo e nome*, potere di legare e principio di analisi, attribuzione e sezionamento. Il *valore*, nell'analisi delle ricchezze, occupa pertanto esattamente la stessa posizione della *struttura* nella storia naturale; analogamente a essa, congiunge in una sola e medesima operazione la funzione che permette di attribuire un segno a un altro segno, o una rappresentazione a un'altra, e quella che permette di articolare gli elementi che compongono l'insieme delle rappresentazioni o i segni che le scompongono.

Dal canto suo, la teoria della moneta e del commercio spiega come una materia qualsiasi può assumere una funzione significativa riferendosi a un oggetto cui serva da segno permanente; essa spiega anche (attraverso il gioco del commercio, dell'incremento e della diminuzione del numerario) in che modo questo rapporto tra segno e significato possa alterarsi senza mai sparire, in che modo uno stesso elemento monetario possa significare maggiore o minor ricchezza, in che modo quest'ultimo possa slittare, estendersi, restringersi rispetto ai valori che deve rappresentare. La teoria del prezzo monetario corrisponde pertanto a ciò che nella *grammatica generale* appare sotto forma di analisi delle radici e del linguaggio d'azione (funzione di *designazione*) e a ciò che appare sotto forma di tropi e di slittamenti di senso (funzione di *derivazione*). La moneta, come le parole, ha per funzione di designare, ma non cessa di oscillare intorno a questo asse verticale: le variazioni di prezzo stanno all'instaurazione prima del rapporto fra metallo e ricchezza come gli spostamenti retorici al valore primitivo dei segni verbali. Ma v'è di più: nel garantire, a partire dalle proprie possibilità, la designazione delle ricchezze, la definizione dei prezzi, la modificazione dei valori nominali, l'impoverimento e l'arricchimento delle nazioni, la moneta funziona nei riguardi delle ricchezze come il *carattere* nei riguardi degli esseri naturali: essa consente a un tempo di imporre a quelle un contrassegno particolare e di mostrare ad esse un posto probabilmente provvisorio nello spazio definito in quel momento dall'insieme delle cose e dei segni disponibili. La teoria della moneta e dei prezzi occupa nell'analisi delle ricchezze la stessa posizione della teoria del carattere nella storia naturale. Al pari di quest'ultima, essa congiunge in una sola e medesima funzione la possibilità di dare un segno alle cose, di far rappresentare una cosa da un'altra e la possibilità di far slittare un segno rispetto a ciò che esso designa.

Le quattro funzioni che definiscono il segno verbale nelle sue proprietà singolari e lo distinguono da tutti gli altri segni che la rappresentazione può dare a sé stessa, si ritrovano pertanto nella segnaletica teorica della storia naturale e nell'utilizzazione pratica dei segni monetari. L'ordine delle ricchezze, l'ordine degli esseri naturali s'instaurano e si scoprono nella misura in cui vengono stabiliti fra gli oggetti di bisogno, fra gli individui visibili, sistemi di segni che permettono la designazione delle rappresentazioni le une attraverso le altre, la derivazione delle rappresentazioni significanti rispetto alle significate, l'articolazione di ciò che viene rappresentato, l'attribuzione di certe rappresentazioni a certe altre. In tal senso, si può dire che, per il pensiero classico, i sistemi della storia naturale e le teorie della

moneta o del commercio hanno le stesse condizioni di possibilità del linguaggio stesso. Il che vuol dire due cose: anzitutto che l'ordine nella natura e l'ordine nelle ricchezze hanno, per l'esperienza classica, lo stesso modo d'essere che l'ordine delle rappresentazioni manifestato dalle parole; poi, che le parole formano un sistema di segni sufficientemente privilegiato, quando si tratta di far apparire l'ordine delle cose, perché la storia naturale se è ben fatta, e perché la moneta se è ben regolata, funzionino alla stregua del linguaggio. Ciò che l'algebra è per la *mathesis*, i segni, e in particolare le parole, sono per la tassonomia: vale a dire costituzione e manifestazione evidente dell'ordine delle cose.

Esiste tuttavia una differenza rilevante che vieta alla classificazione di essere il linguaggio spontaneo della natura e ai prezzi di essere il discorso naturale delle ricchezze. O piuttosto esistono due differenze: la prima permette di distinguere i campi dei segni verbali da quello delle ricchezze o degli esseri naturali; la seconda permette di distinguere la teoria della storia naturale e quella del valore o dei prezzi.

I quattro momenti che definiscono le funzioni essenziali del linguaggio (attribuzione, articolazione, designazione, derivazione) sono saldamente connessi essendo indispensabili gli uni agli altri dal momento in cui, con il verbo, è stata varcata la soglia d'esistenza del linguaggio. Ma nella genesi reale delle lingue, il percorso non viene fatto nello stesso senso e con lo stesso rigore: movendo dalle designazioni primitive, l'immaginazione degli uomini (a seconda dei climi in cui vivono, delle condizioni della loro esistenza, dei loro sentimenti e delle loro passioni, delle esperienze che fanno) dà origine a derivazioni diverse da popolo a popolo, che spiegano forse, oltre la diversità delle lingue, la relativa instabilità di ognuna. In un dato momento di questa derivazione, e all'interno d'una lingua singola, gli uomini hanno a loro disposizione un insieme di parole, di nomi che si legano gli uni agli altri e ritagliano le loro rappresentazioni; ma tale analisi è così imperfetta, lascia sussistere tante imprecisioni e sovrapposizioni che con le stesse rappresentazioni gli uomini usano parole diverse e formulano proposizioni differenti: la loro riflessione non è al riparo dall'errore. Fra la designazione e la derivazione, gli slittamenti dell'immaginazione si moltiplicano; fra l'articolazione e l'attribuzione prolifera l'errore della riflessione. Ecco perché all'orizzonte, forse illimitatamente respinto, del linguaggio, viene proiettata l'idea d'una lingua universale in cui il valore rappresentativo delle parole sarebbe fissato in un modo abbastanza preciso, fondato in modo abbastanza sicuro, riconosciuto in modo abbastanza ovvio, perché la riflessione possa decidere, in piena luce, della verità di qualsiasi proposizione - per mezzo di questa lingua « i contadini potrebbero meglio giudicare della verità delle cose di quanto non facciano ora i filosofi »¹; un linguaggio perfettamente preciso consentirebbe un discorso del tutto chiaro: una tale lingua sarebbe in se medesima un'*Ars combinatoria*. Ecco perché analogamente l'esercizio di ogni lingua reale deve essere accompagnato da un'Enciclopedia che definisce il percorso delle parole, prescrive le vie più naturali, traccia gli slittamenti legittimi del sapere, codifica le relazioni di vicinanza e di somiglianza. Il dizionario è fatto per controllare il gioco delle derivazioni a partire dalla designazione prima delle parole, allo stesso modo in cui la Lingua universale è fatta per controllare, a partire da un'articolazione ben stabilita, gli errori della riflessione, quando questa formula un giudizio. L'*Ars combinatoria* e l'Enciclopedia si fronteggiano simmetricamente sulle rive opposte dell'imperfezione delle lingue effettive.

La storia naturale - giacché deve essere una scienza - la circolazione delle ricchezze - giacché è un'istituzione creata dagli uomini e controllata da essi - devono sfuggire a tali pericoli inerenti ai linguaggi spontanei. Nessun errore è possibile fra articolazione e attribuzione nell'ordine della storia naturale dal momento che la struttura si offre in una visibilità immediata; e neppure slittamenti immaginari, false somiglianze, prossimità incongrue suscettibili di collocare un essere naturale correttamente designato in uno spazio che non sia il suo, dal momento che il carattere è stabilito o dalla coerenza del sistema o dall'esattezza del metodo. La struttura e il carattere garantiscono, nella storia naturale, la chiusura teorica di ciò che resta aperto nel linguaggio e fa nascere ai confini di questo i progetti di arti essenzialmente incompiute. Allo stesso modo il valore che da stimativo diviene automaticamente apprezzativo, la moneta che in virtù della sua quantità crescente o decrescente provoca ma limita sempre l'oscillazione dei prezzi, garantiscono nell'ordine delle ricchezze l'adattamento fra attribuzione e articolazione, fra designazione e derivazione. Il valore e i prezzi garantiscono la chiusura pratica dei segmenti che restano aperti nel linguaggio. La struttura permette alla storia naturale di trovarsi immediatamente nell'elemento d'una combinatoria, il carattere di stabilire in merito agli esseri e alle loro somiglianze una poetica esatta e definitiva. Il valore combina le ricchezze le une alle altre, la moneta ne permette lo scambio effettivo. Dove l'ordine disordinato del linguaggio implica il rapporto continuo con un'arte e con i suoi compiti infiniti, l'ordine della natura e quello delle ricchezze si manifestano nell'esistenza pura e semplice della struttura e del carattere, del valore e della moneta.

Occorre tuttavia notare che l'ordine naturale si formula in una teoria che equivale alla giusta lettura d'una serie o d'un quadro reale: infatti la struttura degli esseri è a un tempo la forma immediata del visibile e la sua articolazione; allo stesso modo il carattere designa e insieme localizza in virtù d'un solo e medesimo movimento. In compenso, il valore stimativo non diviene apprezzativo che attraverso una trasformazione; e il rapporto iniziale tra il metallo e la merce diviene solo gradualmente un prezzo soggetto a variazioni. Nel primo caso, si tratta d'una sovrapposizione esatta dell'attribuzione e dell'articolazione, della designazione e della derivazione; nell'altro caso, d'un passaggio che è legato alla natura delle cose e all'attività degli uomini. Con il linguaggio, il sistema dei segni è ricevuto passivamente nella sua imperfezione e solo un'arte può rettificarlo: la teoria del linguaggio è immediatamente prescrittiva. Per designare gli esseri, la storia naturale instaura di per sé un sistema di segni: proprio per questo essa è una teoria. Le ricchezze sono segni prodotti, moltiplicati, modificati dagli uomini; la teoria delle ricchezze è connessa da un capo all'altro con una politica.

I due altri lati del quadrilatero fondamentale restano tuttavia aperti. Come può accadere che la designazione (atto singolo e puntuale) permetta un'articolazione della natura, delle ricchezze, delle rappresentazioni? Come può accadere in genere che i due segmenti contrapposti (del giudizio e del significato per il linguaggio, della struttura e del carattere per la storia naturale, del valore e dei prezzi per la teoria delle ricchezze) si riferiscano l'uno all'altro e autorizzino in tal modo un linguaggio, un sistema della natura e il movimento ininterrotto delle ricchezze? A questo punto è proprio necessario supporre che le rappresentazioni si somiglino e si richiamano a vicenda

nell'immaginazione; che gli esseri naturali sono in un rapporto di prossimità e di somiglianza, che i bisogni degli uomini si corrispondono e trovano di che soddisfarsi. La concatenazione delle rappresentazioni, la superficie ininterrotta degli esseri, la proliferazione della natura sono sempre indispensabili perché esista un linguaggio, perché vi sia una storia naturale, e perché possano esservi ricchezze e pratica delle ricchezze. Il *continuum* della rappresentazione e dell'essere cioè un'ontologia definita negativamente in quanto assenza del nulla, una rappresentabilità generale dell'essere, e l'essere manifestato dalla presenza della rappresentazione, tutto ciò fa parte della configurazione d'insieme dell'*episteme* classica. È facile riconoscere, in tale principio del *continuum*, il momento metafisicamente forte del pensiero dei secoli XVII e XVIII (ciò che consente alla forma della proposizione di avere un senso effettivo, alla struttura di ordinarsi in carattere, al valore delle cose di calcolarsi in prezzo); laddove i rapporti fra articolazione e attribuzione, designazione e derivazione (ciò che fonda il giudizio da una parte e il senso dall'altra, la struttura e il carattere, il valore e i prezzi) definiscono per questo pensiero il momento scientificamente forte (ciò che rende possibili la grammatica, la storia naturale, la scienza delle ricchezze). L'ordinamento dell'empiricità viene in tal modo ad essere legato all'ontologia che caratterizza il pensiero classico; questo si trova infatti fin dall'inizio all'interno d'un'ontologia resa trasparente dal fatto che l'essere è dato tutto d'un pezzo alla rappresentazione; e proprio all'interno d'una rappresentazione illuminata dal fatto di poter offrire il continuo dell'essere.

Quanto alla mutazione prodottasi verso la fine del XVIII secolo in tutta l'*episteme* occidentale, è possibile fin da adesso caratterizzarla da lontano dicendo che un momento scientificamente forte si costituì là dove l'*episteme* classica conosceva un tempo metafisicamente forte; e che in compenso uno spazio filosofico si schiuse ove il classicismo aveva stabilito le sue serrature epistemologiche più salde. Di fatto, l'analisi della produzione, in quanto progetto nuovo della nuova "economia politica" ha essenzialmente come funzione di analizzare il rapporto tra il valore e i prezzi; i concetti di organismi e di organizzazione, i metodi dell'anatomia comparata, in breve tutti i beni della "biologia" nascente spiegano in che modo certe strutture osservabili su individui possano valere in quanto caratteri generali per generi, famiglie, ramificazioni; infine per unificare le disposizioni formali d'un linguaggio (la sua capacità a costituire proposizioni) e il senso che appartiene alle sue parole, la "filologia" studierà non più le funzioni rappresentative del discorso, ma un insieme di costanti morfologiche sottomesse a una storia. Filologia, biologia ed economia politica si costituiscono non già al posto della *Grammatica generale*, della *Storia naturale* e dell'*Analisi delle ricchezze*, ma nei punti in cui questi saperi non esistevano, nello spazio da essi lasciato bianco, nella profondità del solco che ne separava i grandi segmenti teorici e che era riempito dal brusio del continuo ontologico. L'oggetto del sapere nel XIX secolo si forma nel punto stesso in cui ha iniziato a tacere la pienezza classica dell'essere.

Reciprocamente, un nuovo spazio filosofico verrà alla luce nel punto in cui si disfono gli oggetti del sapere classico. Il momento dell'attribuzione (in quanto forma del giudizio) e quello dell'articolazione (in quanto sezionamento generale degli esseri) si separano, facendo nascere il problema dei rapporti tra un'apofantica e un'ontologia formali; il momento della designazione primitiva e quello della derivazione attraverso il tempo si separano, schiudendo uno spazio

in cui viene posto il problema dei rapporti tra senso originario e storia. In tal modo vengono ad essere impostate le due grandi forme della riflessione filosofica moderna. L'una interroga i rapporti fra logica e ontologia; procede sui percorsi della formalizzazione e ritrova sotto un nuovo aspetto il problema della *mathesis*. L'altra interroga i rapporti del significato e del tempo : dà inizio a una rivelazione che non è e non sarà forse mai compiuta, e riporta alla luce i temi e i metodi dell'*interpretazione*. Probabilmente il problema più fondamentale che possa allora porsi alla filosofia riguarda il rapporto tra queste due forme di riflessione. Non spetta naturalmente all'archeologia dire se tale rapporto è possibile e come può essere fondato; essa tuttavia può designare la regione in cui il rapporto stesso cerca di formarsi, il luogo dell'*episteme* in cui la filosofia moderna cerca di trovare la sua unità, il punto del sapere in cui essa scopre il suo campo più vasto: tale luogo è quello in cui il formale (dell'apofantica e dell'ontologia) si unirebbe al significativo reso chiaro nell'interpretazione. Il problema essenziale del pensiero classico si situava nei rapporti fra il *nome* e l'*ordine* : scoprire una *nomenclatura* che fosse una tassonomia, o ancora instaurare un sistema di segni che fosse trasparente alla continuità dell'essere. Ciò che il pensiero moderno metterà fundamentalmente in dubbio è il rapporto del senso con la forma della verità e la forma dell'essere: alla luce della nostra riflessione, regna un discorso - un discorso forse inaccessibile che sarebbe a un tempo un'ontologia e una semantica. Lo strutturalismo non è un metodo nuovo; è la coscienza desta e inquieta del sapere moderno.

8. IL DESIDERIO E LA RAPPRESENTAZIONE

Gli uomini del XVII e del XVIII secolo non pensano la ricchezza, la natura o le lingue attraverso ciò che avevano loro lasciato le età precedenti e nella direzione di ciò che non avrebbe tardato ad essere scoperto; le pensano a partire da una disposizione generale, che non prescrive loro soltanto concetti e metodi, ma che, più fundamentalmente, definisce un certo modo d'essere per il linguaggio, per gli individui della natura, per gli oggetti del bisogno e del desiderio; tale modo d'essere, è quello della rappresentazione. A questo punto, un vasto territorio comune appare, in cui la storia delle scienze figura come un effetto di superficie. Il che non vuol dire che si possa, d'ora in poi, lasciarla da parte; ma che una riflessione sulla storia d'un sapere non si possa più contentare di seguire attraverso la successione dei tempi la trafila delle conoscenze; queste non sono fenomeni d'eredità e di tradizione; infatti, enunciando ciò che fu noto prima di esse, e ciò che esse, come si dice, hanno portato di nuovo, non si spiega con questo ciò che le ha rese possibili. La storia del sapere può essere fatta solo a partire da ciò che fu contemporaneo ad esso, e non certamente in termini di influsso reciproco, ma in termini di condizioni e di *a priori* costituiti nel tempo. È in questo senso che l'archeologia può render conto dell'*esistenza* d'una grammatica generale, d'una storia naturale e d'un'analisi delle ricchezze, schiudendo in tal modo uno spazio senza incrinature in cui la storia delle scienze, quella delle idee e delle opinioni, potranno, volendo, folleggiare.

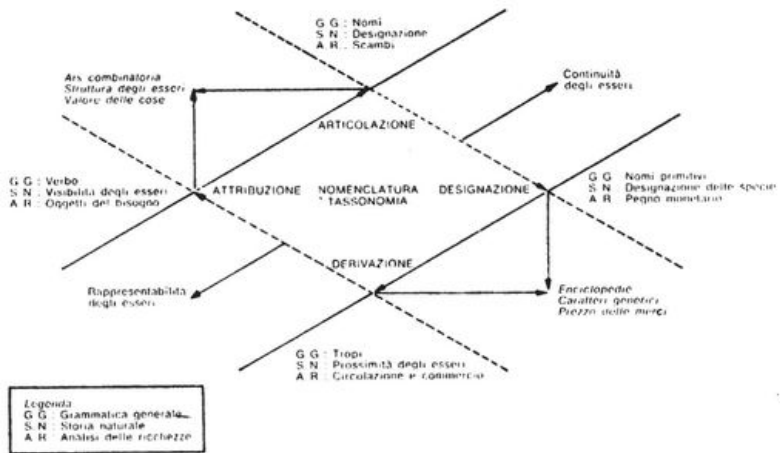
Se le analisi della rappresentazione, del linguaggio, degli ordini naturali e delle ricchezze sono pienamente coerenti e omogenee fra loro, esiste tuttavia uno squilibrio profondo. Il fatto è che la

rappresentazione governa il modo d'essere del linguaggio, degli individui, della natura e dello stesso bisogno. L'analisi della rappresentazione ha pertanto valore determinante per tutti gli ordini empirici. L'intero sistema classico dell'ordine, tutta questa grande tassonomia che consente di conoscere le cose attraverso il sistema delle loro identità, si dispiega nello spazio aperto al suo interno tramite la rappresentazione quando questa rappresenta se stessa: l'essere e il medesimo vi hanno il loro luogo. Il linguaggio non è che la rappresentazione delle parole; la natura non è che la rappresentazione degli esseri, il bisogno non è che la rappresentazione del bisogno. La fine del pensiero classico - e dell'*episteme* che rese possibili la grammatica generale, la storia naturale, e la scienza delle ricchezze - coinciderà con l'avvenuto arretramento della rappresentazione, o piuttosto con l'affrancamento, nei riguardi della rappresentazione, del linguaggio, del vivente e del bisogno. Lo spirito oscuro ma ostinato d'un popolo che parla, la violenza e lo sforzo incessante della vita, la forza sorda dei bisogni, sfuggiranno al modo d'essere della rappresentazione. E questa sarà accompagnata, limitata, orlata, mistificata forse, governata ad ogni modo esternamente dall'enorme spinta d'una libertà, o di un desiderio o d'una volontà che si daranno in quanto rovescio metafisico della coscienza. Qualcosa come un volere o una forza sorgerà nell'esperienza moderna, a costituirla forse, a segnalare ad ogni modo che l'età classica si è conclusa e con essa il regno del discorso rappresentativo, la dinastia d'una rappresentazione autosignificantesi e che enunci, nella successione delle proprie parole, l'ordine assopito delle cose.

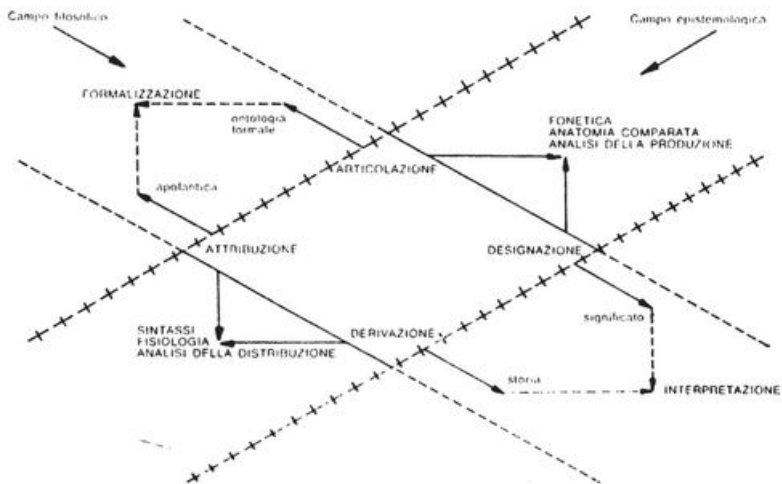
Tale rovesciamento è contemporaneo a Sade. O piuttosto tale opera impraticabile manifesta il precario equilibrio fra la legge senza legge del desiderio e l'ordinamento meticoloso d'una rappresentazione discorsiva. L'ordine del discorso vi trova il proprio Limite e la propria Legge; ma ha ancora la forza di restare coestensivo a ciò che lo governa. Ivi senza dubbio è il principio di quel "libertinaggio" che fu l'ultimo del mondo occidentale (dopo di esso comincia l'età della sessualità): il libertino è colui che, obbedendo a tutti i capricci del desiderio e a ognuno dei suoi furori, può ma deve altresì rischiararne i minimi moti attraverso una rappresentazione lucida e volontariamente messa in opera. Esiste un ordine rigoroso della vita libertina: ogni rappresentazione deve di colpo animarsi nel corpo vivo del desiderio, ogni desiderio deve enunciarsi nella pura luce d'un discorso rappresentativo. Donde la successione rigida di "scene" (la scena, in Sade, è la sregolatezza coordinata alla rappresentazione) e, all'interno delle scene, l'equilibrio meticoloso fra la combinatoria dei corpi e il concatenarsi delle ragioni. Forse *Justine* e *Juliette*, di fronte al nascere della cultura moderna, sono nella stessa posizione del *Don Chisciotte* tra Rinascimento e classicismo. L'eroe di Cervantes, leggendo i rapporti tra mondo e linguaggio come si faceva nel XVI secolo, decifrando, attraverso il solo gioco della somiglianza, castelli nelle locande e dame nelle ragazze di fattoria, s'imprigionava senza saperlo nel mondo della pura rappresentazione; ma dal momento che tale rappresentazione non aveva come legge che la similitudine, essa doveva inevitabilmente apparire nella forma derisoria del delirio. Nella seconda parte del romanzo, tuttavia, Don Chisciotte riceveva dal mondo rappresentato la sua verità e la sua legge; non gli restava più che attendere dal libro in cui era nato, che non aveva letto ma di cui doveva seguire il corso, un destino che gli era ormai imposto dagli altri. Gli bastava lasciarsi vivere in un castello in cui egli stesso, essendosi

inoltrato attraverso la sua follia nel mondo della pura rappresentazione, diveniva infine puro e semplice personaggio nell'artificio d'una rappresentazione. I personaggi di Sade gli rispondono all'altro capo dell'età classica, cioè al momento del declino. Non si tratta più del trionfo ironico della rappresentazione sulla somiglianza; è l'oscura violenza ripetuta del desiderio che sopraggiunge a percuotere i limiti della rappresentazione. *Justine* corrisponderebbe alla seconda parte del *Don Chisciotte*; essa è oggetto indefinito del desiderio di cui costituisce la pura origine, allo stesso modo in cui Don Chisciotte è suo malgrado l'oggetto della rappresentazione con cui nel suo essere profondo coincide. In *Justine*, il desiderio e la rappresentazione comunicano solo in virtù della presenza d'un Altro il quale vede l'eroina come oggetto di desiderio, mentre questa non conosce del desiderio che la forma leggera, remota, esterna e gelida della rappresentazione. Tale è la sua sventura: la sua innocenza si frapponne sempre tra il desiderio e la rappresentazione. Quanto a *Juliette*, essa non è altro che il soggetto di tutti i desideri possibili; ma tali desideri sono interamente ripresi nella rappresentazione che li fonda ragionevolmente in *discorsi* e li trasforma volontariamente in *scene*. Di modo che la grande narrazione della vita di *Juliette* dispiega, lungo l'intero arco dei desideri, delle violenze, delle efferatezze e della morte, il quadro scintillante della rappresentazione. Ma tale quadro è così sottile, così trasparente per tutte le figure del desiderio che infaticabilmente in esso si accumulano e si moltiplicano ad opera della sola forza della loro combinatoria, da non essere meno irragionevole di quello di Don Chisciotte, allorché, di similitudine in similitudine, credeva inoltrarsi nei cammini misti del mondo e dei libri, ma s'immergeva invece nel labirinto delle proprie rappresentazioni. *Juliette* estenua lo spessore del rappresentato affinché vi affiorino, senza la minima pecca, la minima reticenza, il minimo velo, tutte le possibilità del desiderio.

Per questo tale narrazione chiude l'età classica su se stessa, così come *Don Chisciotte* l'aveva aperta. E se è vero che essa è l'ultimo linguaggio ancora contemporaneo di Rousseau e di Racine, se è, insomma, l'ultimo discorso che si accinge a "rappresentare", cioè a *nominare*, è ben noto che, contemporaneamente, essa riduce questa cerimonia al massimo dell'esattezza (chiama le cose col loro nome diretto, disfacendo in tal modo l'intero spazio retorico) e la allunga all'infinito (nominando tutto, e senza dimenticare la più irrilevante delle possibilità, poiché queste sono tutte percorse secondo la Caratteristica universale del Desiderio). Sade raggiunge il termine del discorso e del pensiero classici. Regna rigorosamente sul loro limite. A partire da lui, la violenza, la vita e la morte, il desiderio, la sessualità, stenderanno, al di sotto della rappresentazione, un'immensa falda d'ombra che adesso tentiamo di riproporre come possiamo, nel nostro discorso, nella nostra libertà, nel nostro pensiero. Ma il nostro pensiero è così breve, la nostra libertà così assoggettata, il nostro discorso così detto e ridetto che dobbiamo renderci conto che, in fondo, quest'ombra sottostante appare irraggiungibile. Le prosperità di *Juliette* sono sempre più solitarie. E non hanno termine.



XIX secolo



PARTE SECONDA

VII

I limiti della rappresentazione

1. L'ETÀ DELLA STORIA

Gli ultimi anni del XVIII secolo sono rotti da una discontinuità simmetrica a quella che aveva infranto, all'inizio del XVII, il pensiero del Rinascimento; allora, le grandi figure circolari nelle quali si chiudeva la similitudine si erano scompaginate e aperte affinché il quadro delle identità potesse dispiegarsi; quadro che ora si disfa a sua volta, giacché il sapere si insedia in uno spazio nuovo. Discontinuità non meno enigmatica nel suo principio, nella sua lacerazione originaria, di quella che separa i cerchi di Paracelso dall'ordine cartesiano. Ma donde viene, di colpo, questa mobilità inattesa delle disposizioni epistemologiche, la deriva delle possibilità le une rispetto alle altre, più profondamente ancora l'alterazione del loro modo d'essere? Come accade che il pensiero si stacchi dalle regioni che un tempo aveva abitato - grammatica generale, storia naturale, ricchezze - e che esso lasci precipitare nell'errore la chimera e nel non-sapere proprio ciò che, meno di vent'anni prima, veniva posto e affermato nello spazio luminoso della conoscenza? A quale evento o a quale legge obbediscono quelle mutazioni che fanno sì che all'improvviso le cose non siano più percepite, descritte, enunciate, caratterizzate, classificate e sapute allo stesso modo, e che nell'interstizio delle parole o sotto la loro trasparenza, non siano più le ricchezze, gli esseri viventi, il discorso a offrirsi al sapere, ma esseri radicalmente diversi? Per un'archeologia del sapere, tale apertura profonda entro la falda delle continuità potrà essere analizzata, magari minuziosamente, ma non "spiegata" e nemmeno contenuta in una sola parola. Si tratta di un evento radicale che si distribuisce sull'intera superficie visibile del sapere e di cui possono essere seguiti passo per passo i segni, i sobbalzi, gli effetti. Solo il pensiero che potesse recuperare se stesso alla radice della propria storia potrebbe sicuramente fondare ciò che la verità solitaria di tale evento è stata in se stessa.

Quanto all'archeologia, essa deve percorrere l'evento secondo la disposizione manifesta di quest'ultimo; dirà come le configurazioni proprie di ogni positività si sono modificate (ad esempio analizzerà, per la grammatica, la scomparsa della funzione primaria attribuita al nome, e l'importanza nuova dei sistemi di flessione; o ancora, la subordinazione, nel vivente, dei caratteri alla funzione); analizzerà l'alterazione degli esseri empirici che popolano le positività (la sostituzione delle lingue al discorso, della produzione alle ricchezze); studierà lo spostamento delle positività le une rispetto alle altre (ad esempio la nuova relazione fra la biologia, le scienze del linguaggio e l'economia); infine e soprattutto, mostrerà che lo spazio generale del sapere non è più quello delle identità e delle differenze, quello degli ordini non quantitativi, quello d'una caratterizzazione universale, d'una

tassonomia generale, d'una *mathesis* del non-misurabile, ma uno spazio fatto d'organizzazioni, cioè di rapporti interni fra elementi il cui insieme determina una funzione; mostrerà che queste organizzazioni sono discontinue, e che dunque non formano un quadro di simultaneità senza fratture, ma che alcune sono allo stesso livello laddove altre tracciano delle serie o delle successioni lineari. E così si vedono sorgere, in quanto principi organizzatori di tale spazio d'empiricità, l'*Analogia* e la *Successione*: da un'organizzazione all'altra il nesso, infatti, non può più essere l'identità d'uno o di diversi elementi, ma l'identità del rapporto fra gli elementi (nella quale la visibilità non svolge più alcun compito) e della funzione che essi garantiscono; inoltre, se succede che tali organizzazioni, in conseguenza d'una densità singolarmente grande d'analogie, interferiscano tra loro, ciò accade non perché esse occupino aree contigue entro uno spazio di classificazione, ma perché sono state formate l'una contemporaneamente all'altra, e l'una immediatamente dopo l'altra nel divenire delle successioni. Mentre nel pensiero classico la sequenza delle cronologie non faceva che percorrere lo spazio previo e più fondamentale d'un quadro che ne offriva anticipatamente tutte le possibilità, d'ora in poi le somiglianze simultanee e simultaneamente osservabili nello spazio non saranno che le forme sedimentate e fissate d'una successione che procede d'analogia in analogia. L'ordine classico distribuiva in uno spazio permanente le identità e le differenze non quantitative che separavano e univano le cose: era questo ordine che regnava sovrano (ma di volta in volta secondo forme e leggi lievemente diverse) sul discorso degli uomini, sul quadro degli esseri naturali e sullo scambio delle ricchezze. A partire dal XIX secolo, la Storia dispiegherà in una serie temporale le analogie che avvicinano le une alle altre le organizzazioni distinte. È questa Storia che, progressivamente, imporrà le sue leggi all'analisi della produzione, a quella degli esseri organizzati, a quella infine dei gruppi linguistici. La Storia dà *luogo* alle organizzazioni analogiche, proprio come l'Ordine schiudeva il cammino delle identità e delle differenze *successive*.

È chiaro tuttavia che per Storia, qui, non si deve intendere la collezione delle successioni di fatto, quali poterono essere costituite; ma piuttosto il modo d'essere fondamentale delle empiricità, ciò a partire da cui queste vengono affermate, poste, ordinate e ripartite nello spazio del sapere per eventuali conoscenze, e per scienze possibili. E come l'Ordine, nel pensiero classico, non era l'armonia visibile delle cose, la loro concordia, la loro regolarità o simmetria constatate, ma lo spazio proprio al loro essere e ciò che, prima di ogni conoscenza effettiva, le instaurava nel sapere, allo stesso modo la Storia, a partire dal XIX secolo, definisce il luogo di nascita di ciò che è empirico, vale a dire il luogo in cui, di qua da ogni cronologia fissata, esso acquista il suo essere proprio. Probabilmente per questa ragione la Storia, già ai suoi inizi, si è divisa - in base a un equivoco che è forse impossibile controllare - fra una scienza empirica degli eventi e quel modo d'essere radicale che prescrive a tutti gli esseri empirici, e a quegli esseri singolari che siamo noi stessi, il loro destino. La Storia, come si sa, è sì la regione più erudita, più avveduta, più desta, più ingombra forse della nostra memoria; ma è parimenti il fondo da cui tutti gli esseri si dipartono per giungere alla propria esistenza e al proprio effimero scintillio. Modo d'essere di tutto ciò che ci è dato nell'esperienza, la Storia è così divenuta l'incontornabile del nostro pensiero: per questo motivo, essa non è poi così diversa dall'Ordine classico. Anche questo poteva essere stabilito entro un sapere concertato, ma era più

fondamentalmente lo spazio in cui-ogni essere veniva alla conoscenza; e la metafisica classica si situava proprio nella distanza dall'ordine all'Ordine, dalle classificazioni all'Identità, dagli esseri naturali alla Natura; in una parola dalla percezione (o dall'immaginazione) degli uomini all'intelletto e alla volontà di Dio. La filosofia durante il XIX secolo si situerà nella distanza dalla storia alla Storia, dagli eventi all'Origine, dall'evoluzione alla prima lacerazione della sorgente, dall'oblio al Ritorno. Sarà dunque Metafisica solo nella misura in cui sarà memoria, e necessariamente riporterà il pensiero al problema di sapere ciò che significa, per il pensiero, il fatto di avere una storia. Tale problema infaticabilmente solleciterà la filosofia da Hegel a Nietzsche e oltre. Non dobbiamo vedere in questo la fine d'una riflessione filosofica autonoma, troppo aurorale e fiera per chinarsi, esclusivamente, su ciò che prima di essa e da altri fu detto; né, dallo stesso fatto, prendere il pretesto per denunciare un pensiero incapace di reggersi da solo, e continuamente costretto ad avvolgersi intorno a un pensiero già compiuto. Basti riconoscerli una filosofia, libera da una certa metafisica perché svincolata dallo spazio dell'ordine, ma votata al Tempo, al suo scorrere, ai suoi ritorni perché presa nel modo d'essere della Storia.

Ma occorre tornare un po' più dettagliatamente su ciò che accade alla svolta dal XVIII al XIX secolo: sulla mutazione troppo rapidamente tracciata dall'Ordine alla Storia, e sull'alterazione fondamentale di quelle positività che, per quasi un secolo e mezzo, avevano dato luogo a tanti saperi ravvicinati, analisi delle rappresentazioni, grammatica generale, storia naturale, riflessioni sulle ricchezze e il commercio. Come sono stati cancellati quei modi d'ordinare l'empiricità che furono appunto il *discorso*, il *quadro*, gli *scambi*? In quale altro spazio e secondo quali figure le parole, gli esseri, gli oggetti del bisogno, si insediarono e si distribuirono gli uni rispetto agli altri? Quale nuovo modo d'essere dovettero ricevere affinché tutti questi cambiamenti fossero possibili e perché apparissero, nell'arco di alcuni anni appena, i saperi oggi familiari che dal XIX secolo chiamiamo *filologia*, *biologia*, *economia politica*? Ci piace immaginare che se questi nuovi campi vennero definiti nel secolo scorso, ciò accadde perché un po' più d'oggettività nella conoscenza, di precisione nell'osservazione, di rigore nel ragionamento, d'organizzazione nella ricerca e nell'informazione scientifica - il tutto favorito, con un po' di fortuna o di genio, da talune scoperte fortunate - ci fece uscire da un'età preistorica in cui il sapere balbettava ancora con la *Grammatica* di *Port-Royal*, le classificazioni di Linneo e le teorie del commercio e dell'agricoltura. Ma se, dal punto di vista della razionalità delle conoscenze, si può certamente parlare di preistoria, per le positività invece non si può parlare che di storia senz'altro. E fu certo necessario un evento fondamentale - probabilmente uno tra i più radicali della cultura occidentale, perché si disfacesse la positività del sapere classico e si costituisse una positività da cui forse non siamo ancora del tutto usciti. Tale evento, probabilmente perché siamo ancora inseriti nella sua apertura, ci sfugge in gran parte. La sua ampiezza, gli strati profondi da esso raggiunti, tutte le positività che poté sconvolgere e ricomporre, la potenza sovrana che lo mise in grado di attraversare, e in non più di qualche anno, tutto lo spazio della nostra cultura, tutto ciò potrebbe essere valutato e misurato solo al termine d'una indagine quasi infinita concernente né più né meno che l'essere stesso della nostra modernità. La costituzione di tante scienze positive, la comparsa della letteratura, il ripiegarsi della filosofia sul proprio divenire, l'emergere della storia

come sapere e insieme come modo d'essere dell'empiricità, non sono che altrettanti segni d'una frattura profonda. Segni disseminati nello spazio del sapere: è infatti possibile scorgerli nella formazione qui d'una filologia, là d'un'economia politica, là ancora d'una biologia. Dispersione altresì nella cronologia: certo, l'insieme del fenomeno si colloca fra date agevolmente determinabili (i punti estremi sono gli anni 1775 e 1825); ma, in ciascuno dei campi studiati, possono essere ravvisate due fasi successive che si articolano l'una sull'altra all'incirca intorno agli anni 1795-1800. Nella prima di queste fasi, il modo d'essere fondamentale delle positività non cambia; le ricchezze degli uomini, le specie della natura, le parole di cui le lingue sono popolate, restano ancora ciò che erano nell'età classica: rappresentazioni duplicate, rappresentazioni il cui compito è di designare rappresentazioni, di analizzarle, di comporle e decomporle per far scaturire in esse, con il sistema delle loro identità e differenze, il principio generale d'un ordine. È nella seconda fase soltanto che le parole, le classi e le ricchezze acquisteranno un modo d'essere che non è più compatibile con quello della rappresentazione. In compenso, ciò che si modifica assai per tempo, fin dalle analisi di Adam Smith, d'A.-L. de Jussieu o di Vicq d'Azyr, al tempo di Jones o di Anquetil-Duperron, è la configurazione delle positività: ossia il modo in cui, all'interno di ciascuna di esse, gli elementi rappresentativi funzionano gli uni rispetto agli altri, fondano la loro duplice funzione di designazione e di articolazione, giungono, attraverso il gioco dei confronti, a stabilire un ordine. Appunto questa prima fase verrà studiata nel presente capitolo.

2. LA MISURA DEL LAVORO

Piace dare per certo che Adam Smith fondò l'economia politica moderna - si potrebbe dire l'economia senz'altro - introducendo, in un campo di riflessione cui era ancora ignoto, il concetto di lavoro : di colpo tutte le vecchie analisi della moneta, del commercio e dello scambio, sarebbero state rimandate a un'età preistorica del sapere, con la sola eccezione forse della fisiocrazia cui viene fatto il merito d'aver tentato almeno l'analisi della produzione agricola. È vero che Adam Smith riferisce fin dall'inizio la nozione di ricchezza a quella di lavoro: « Il lavoro annuo d'una nazione è il fondo primitivo che fornisce al consumo annuo tutte le cose necessarie e comode alla vita; e tali cose sono sempre o il prodotto immediato di questo lavoro o comprate da altre nazioni con questo prodotto »¹; è altrettanto vero che Smith pone in rapporto il "valore-come-uso" delle cose con il bisogno degli uomini, e il "valore-come-scambio" con la quantità di valore applicata per produrlo: « Il valore d'una derrata qualsiasi, per colui che la possiede e che non intende usarne o consumarla personalmente, ma che ha l'intenzione di scambiarla con un'altra cosa, è pari alla quantità di lavoro che tale derrata lo pone in condizione di comprare o di ordinare »². Difatto la differenza tra le analisi di Smith e quelle di Turgot o di Cantillon, è meno grande di quanto si creda; o piuttosto non risiede là dove la si immagina. A partire da Cantillon, e già prima di lui, si distingueva perfettamente il valore d'uso dal valore di scambio; sempre a partire da Cantillon, ci si servì della quantità di lavoro per misurare quest'ultimo. Ma la quantità di lavoro iscritta nel prezzo delle cose non era altro che uno strumento di misura, a un tempo relativo e riducibile. Il lavoro d'un uomo infatti, valeva la quantità di cibo che era necessaria per

mantenere lui e la sua famiglia per tutto il tempo che durava la prestazione ³. Tanto che, in ultima istanza, il bisogno - cibo, vestiario, abitazione - definiva la misura assoluta del prezzo di mercato. Lungo l'intero arco dell'età classica, è il bisogno che misura le equivalenze, mentre il valore d'uso serve da riferimento assoluto per i valori di scambio; è il cibo che misura i prezzi, in quanto accorda alla produzione agricola, al grano e alla terra, il privilegio che da tutti venne riconosciuto a questi elementi. Adam Smith non inventò pertanto il lavoro in quanto concetto economico, dal momento che lo si trova già in Cantillon, in Quesnay, in Condillac; ad esso non attribuisce nemmeno una funzione nuova, poiché anch'egli se ne serve come di una misura del valore di scambio: « Il lavoro è la misura reale del valore di permuta di ogni mercanzia » ². Però egli lo sposta: se il lavoro, per lui, conserva ancora la funzione di analisi delle ricchezze scambiabili, tale analisi tuttavia non si configura più come un puro e semplice momento per ricondurre lo scambio al bisogno (e il commercio al gesto primitivo del baratto); essa scopre un'unità di misura irriducibile, invalicabile e assoluta. Di colpo, le ricchezze non instaureranno più l'ordine interno delle loro equivalenze attraverso un confronto degli oggetti da scambiare, o attraverso una stima del potere, proprio di ciascuno, di rappresentare un oggetto di bisogno (e in ultima istanza il più fondamentale di tutti, il cibo); esse si scomporranno a seconda delle unità di lavoro che di fatto le produssero. Le ricchezze sono ancora elementi rappresentativi che funzionano: ma ciò che da questi è in ultima analisi rappresentato, non è più l'oggetto del desiderio, è il lavoro.

Ma si presentano subito due obiezioni: in che modo il lavoro può essere misura fissa del prezzo naturale delle cose, dal momento che esso stesso ha un prezzo, e che questo varia? In che modo il lavoro può costituire una unità invalicabile, dal momento che cambia di forma e che il progresso delle manifatture lo rende incessantemente più produttivo suddividendolo sempre di più? Ora, proprio attraverso queste obiezioni, e quasi per loro tramite, è possibile portare alla luce l'irriducibilità del lavoro e il suo carattere primario. Esistono infatti nel mondo determinati paesi e, in uno stesso paese, determinati momenti, in cui il lavoro è caro: gli operai sono poco numerosi, i salari alti; altrove o in altri momenti, la mano d'opera abbonda, viene mal retribuita, il lavoro è a buon mercato. Ma ciò che in queste alternanze si modifica, è la quantità di cibo che ci si può procurare con una giornata di lavoro; se vi sono poche derrate, e molti consumatori, ogni unità di lavoro non sarà ricompensata che da un'esigua quantità di sostentamento; sarà, in compenso, ben pagata se le derrate si trovano in abbondanza. Non si tratta che delle conseguenze d'una situazione di mercato; il lavoro stesso, le ore trascorse, la pena e la fatica sono comunque le stesse; e quanto più ci sarà bisogno di tali unità, tanto più i prodotti saranno cari. « Le quantità uguali di lavoro sono sempre uguali per chi lavora » ¹.

Si potrebbe tuttavia dire che questa unità non è fissa dal momento che per produrre un solo e medesimo oggetto, occorrerà, a seconda della perfezione delle manifatture (cioè a seconda della divisione del lavoro che è stata instaurata), una fatica più o meno lunga. A dire il vero, non è il lavoro in sé che è cambiato, ma il rapporto tra il lavoro e la produzione di cui è suscettibile. Il lavoro inteso come giornata, pena e fatica, è un numeratore fisso: soltanto il denominatore (il numero di oggetti prodotti) può subire variazioni. Un operaio che debba eseguire da solo le diciotto operazioni distinte richieste dalla fabbricazione d'una

spilla, probabilmente non ne produrrebbe più d'una ventina nel corso intero d'una giornata. Ma dieci operai a ciascuno dei quali spetti di compiere solo una o due operazioni, sarebbero in grado di fare, in complesso, più di quarantotto migliaia di spille in una giornata; quindi ogni operaio che faccia una decima parte di tale prodotto, può considerarsi produttore, nel corso della sua giornata, di quattromilaottocento spille ². La potenza produttrice del lavoro è stata moltiplicata; all'interno d'una stessa unità (la giornata d'un salariato), gli oggetti fabbricati si sono accresciuti; il loro valore di scambio quindi diminuirà; ossia, ognuno di questi oggetti non potrà comprare a sua volta che una quantità di lavoro proporzionalmente più esigua. Il lavoro non è diminuito in rapporto alle cose; sono le cose che si sono, per così dire, rimpicciolite rispetto all'unità di lavoro.

Si effettuano scambi, è vero, perché esistono bisogni; senza questi, il commercio non esisterebbe né tanto meno il lavoro, né, soprattutto, la suddivisione che lo rende più produttivo. Viceversa, sono i bisogni, quando sono soddisfatti, che limitano il lavoro e il suo perfezionamento: « Dal momento che proprio la facoltà di scambiare dà luogo alla suddivisione del lavoro, l'aumento di questa suddivisione deve, di conseguenza, essere sempre limitato dall'estensione della facoltà di scambiare, o, in altri termini, dall'estensione del mercato » ¹. I bisogni e lo scambio dei prodotti che ad essi possono rispondere, restano ancora il principio dell'economia: ne sono il primo motore e la circoscrivono; il lavoro e la suddivisione che lo organizza, ne sono soltanto gli effetti. Ma all'interno dello scambio, nell'ordine delle equivalenze, la misura che stabilisce le uguaglianze e le differenze è di natura diversa dal bisogno. Non è legata al solo desiderio degli individui, modificata con esso, e come esso variabile. È una misura assoluta, nel senso che non dipende dal cuore degli uomini o dal loro appetito ma s'impone dall'esterno; è il loro tempo e la loro pena. L'analisi di Adam Smith rappresenta uno sganciamento essenziale rispetto a quella dei suoi predecessori: essa distingue la ragione dello scambio e la misura dello scambiabile, la natura di ciò che è scambiato e le unità che ne permettono la scomposizione. Lo scambio è conseguenza del bisogno, e vengono scambiati appunto gli oggetti di cui si ha bisogno, ma l'ordine degli scambi, la loro gerarchia e le differenze che vi si manifestano, vengono fissati dalle unità di lavoro sedimentate negli oggetti in questione. Se per l'esperienza degli uomini - al livello di ciò che fra non molto prenderà il nome di psicologia - quello che essi scambiano è quello che è loro "indispensabile, comodo o piacevole", per l'economista, invece, ciò che circola sotto forma di cose è lavoro. Non più oggetti di bisogno che si rappresentano a vicenda, ma tempo e fatica, trasformati, nascosti, dimenticati.

Tale sganciamento è di grande importanza. Indubbiamente, Adam Smith analizza ancora, come i suoi predecessori, il campo di positività dal XVIII secolo definito le "ricchezze"; e con tale termine intendeva egli pure determinati oggetti di bisogno - gli oggetti quindi d'una certa forma di rappresentazione - che rappresentano se stessi nei movimenti e processi dello scambio. Ma all'interno di tale duplicazione, e al fine di regolarne la legge, le unità e le misure dello scambio, egli formula un principio d'ordine che è irriducibile all'analisi della rappresentazione: porta alla luce il lavoro, cioè la fatica e il tempo, la giornata che insieme delimita e consuma la vita d'un uomo. L'equivalenza degli oggetti del desiderio non viene più stabilita attraverso la mediazione di altri oggetti e di altri desideri, ma in virtù d'un passaggio a ciò che ad essi è

radicalmente eterogeneo; se esiste un ordine nelle ricchezze, se questo può comprare quello, se l'oro vale due volte più dell'argento, ciò accade non più perché gli uomini hanno desideri suscettibili di confronto, o perché, attraverso il loro corpo, sperimentano la medesima fame, o perché il cuore di tutti quanti obbedisce alle medesime sollecitazioni; ma perché sono tutti assoggettati al tempo, alla fatica e, toccando il limite, alla morte. Gli uomini scambiano perché provano bisogni e desideri; ma *possono* scambiare e *ordinare* tali scambi, perché sono assoggettati al tempo e alla grande fatalità esterna. Quanto alla fecondità di tale lavoro, essa non è tanto dovuta all'abilità personale o al calcolo degli interessi, ma si fonda su certe condizioni, anche queste esterne alla sua rappresentazione: progresso dell'industria, accrescimento della divisione dei compiti, accumulazione del capitale, separazione tra lavoro produttivo e lavoro non produttivo. È chiaro in che modo la riflessione sulle ricchezze cominci, con Adam Smith, a traboccare dallo spazio assegnatole nell'età classica; allora veniva situata all'interno dell' "ideologia" - dell'analisi della rappresentazione; d'ora in poi si riferisce, per così dire di sbieco, a due campi che sfuggono entrambi alle forme e alle leggi della scomposizione delle idee: da un lato, punta già verso un'antropologia che problematizza l'essenza dell'uomo (la sua finitudine, la sua relazione al tempo, l'imminenza della morte) e l'oggetto in cui egli investe le giornate del suo tempo e della sua fatica senza potervi riconoscere l'oggetto del suo bisogno immediato; e dall'altro, indica, ancora a vuoto, la possibilità d'un'economia politica avente come oggetto non più lo scambio delle ricchezze (e il gioco delle rappresentazioni che lo fonda), ma la loro produzione reale: forme del lavoro e del capitale. Si comprende come tra queste positività appena ricostituite - un'antropologia che parla d'un uomo reso estraneo a se stesso e un'economia che parla di meccanismi esterni alla coscienza umana - l'Ideologia o l'Analisi delle rappresentazioni si dovrà ridurre tra poco a non essere più che una psicologia, mentre di fronte ad essa, e contro essa, si schiude la dimensione d'una storia possibile destinata a dominarla ben presto da tutta la sua altezza. A partire da Smith il tempo dell'economia non sarà più quello, ciclico, degli impoverimenti e degli arricchimenti; non sarà nemmeno l'accrescimento lineare delle politiche abili le quali, aumentando leggermente e costantemente il numerario circolante, accelerano la produzione più rapidamente di quanto non elevino i prezzi; sarà invece il tempo interno d'un'organizzazione che cresce secondo la propria necessità e si sviluppa secondo leggi autoctone - il tempo del capitale e del regime di produzione.

3. L'ORGANIZZAZIONE DEGLI ESSERI

Nel campo della storia naturale, le modificazioni che possono venir constatate fra gli anni 1755 e 1795 sono dello stesso tipo. Non viene rimesso in discussione ciò che sta al principio delle classificazioni: queste continuano ad avere come fine la determinazione del "carattere" che unifica gli individui e le specie in unità generali, e distingue tali unità le une dalle altre, e permette loro alfine di connettersi in modo da formare un quadro in cui tutti gli individui e tutti i gruppi noti o ignoti potranno trovare il loro posto. Tali caratteri vengono prelevati sulla rappresentazione totale degli individui; ne costituiscono l'analisi e consentono, attraverso la rappresentazione di queste rappresentazioni,

di formare un ordine; i principi generali della *tassonomia* - quegli stessi che avevano retto i sistemi di Tournefort e di Linneo, il metodo di Adanson - continuano a valere allo stesso modo per A.-L. de Jussieu, per Vicq D'Azyr, per Lamarck, per Candolle. Tuttavia, sia la tecnica che consente di stabilire il carattere, sia il rapporto fra struttura visibile e criteri dell'identità, vengono modificati proprio come furono modificati da Adam Smith i rapporti del bisogno o del prezzo. Lungo l'intero arco del XVIII secolo, i classificatori avevano fissato il carattere attraverso il confronto delle strutture visibili, cioè ponendo in rapporto elementi che erano omogenei dal momento che ciascuno di essi poteva, in base al principio ordinatore scelto, servire a rappresentare tutti gli altri: la sola differenza stava nel fatto che per i sistematici gli elementi rappresentativi erano fissati fin dall'inizio, mentre per i metodisti scaturivano a poco a poco da un progressivo confronto. Ma il passaggio dalla struttura descritta al carattere classificatore avveniva interamente al livello delle funzioni rappresentative che il visibile esercitava nei suoi propri confronti. A partire da Jussieu, Lamarck e Vicq d'Azyr il carattere, o piuttosto la trasformazione della struttura in carattere, poggerà su un principio estraneo al campo del visibile - un principio interno irriducibile al gioco reciproco delle rappresentazioni. Tale principio (cui corrisponde, nell'ordine dell'economia, il lavoro), è l'*organizzazione*. In quanto fondamento delle tassonomie, l'organizzazione appare in quattro modi diversi.

1. Anzitutto sotto forma d'una gerarchia dei caratteri. Se infatti le specie non vengono dispiegate le une a fianco delle altre e nella loro massima diversità, ma se si accettano, per delimitare fin dall'inizio il campo d'indagine, i vasti raggruppamenti imposti dall'evidenza - come le graminacee, le composite, le crucifere, le leguminose, per le piante; o, per gli animali, i vermi, i pesci, gli uccelli, i quadrupedi - certi caratteri appaiono assolutamente costanti e non mancano in alcuno dei generi, in alcuna delle specie che in questi possono individuarsi: ad esempio, l'inserzione degli stami, la loro posizione in rapporto al pistillo, l'inserzione della corolla quando sostiene gli stami, il numero dei lobi che accompagnano l'embrione nel seme. Altri caratteri sono molto frequenti in una famiglia ma non raggiungono lo stesso grado di costanza perché sono formati da organi meno essenziali (numero di petali, presenza o assenza della corolla, posizione rispettiva del calice o del pistillo): si tratta dei caratteri "secondari subuniformi". Infine i caratteri "terziari semi-uniformi" sono talora costanti e talora variabili (struttura monofilla o polifilla del calice, numero dei loculi nel frutto, posizione dei fiori e delle foglie, natura dello stelo): con tali caratteri semi-uniformi, non è possibile definire famiglie o ordini, non già perché essi non siano in grado, ove fossero applicati a tutte le specie, di formare entità generali, ma perché non concernono ciò che vi è di essenziale in un gruppo d'esseri viventi. Ogni grande famiglia naturale possiede requisiti che la definiscono, e i caratteri che consentono di riconoscerla sono i più prossimi a queste condizioni fondamentali: così, dal momento che la riproduzione costituisce la funzione più rilevante della pianta, l'embrione ne sarà la parte più importante, e i vegetali potranno essere ripartiti in tre classi: acotiledoni, monocotiledoni e dicotiledoni. Sullo sfondo di tali caratteri essenziali e "primari", gli altri potranno emergere e introdurre distinzioni più sottili. Il carattere appare quindi non più prelevato direttamente sulla struttura visibile, e senz'altro criterio che la sua presenza o assenza, ma fondato sull'esistenza di funzioni essenziali all'essere vivente e su certi rapporti

d'importanza i quali non dipendono più soltanto dalla descrizione.

2. I caratteri sono pertanto legati a determinate funzioni. In un certo senso, si torna alla vecchia teoria delle segnature o dei contrassegni, i quali presupponevano che gli esseri portassero, nel punto più visibile della loro superficie, il segno di ciò che in essi era più essenziale. Ma qui i rapporti d'importanza sono rapporti di subordinazioni funzionali. Se il numero di cotiledoni è decisivo per classificare i vegetali, questo dipende dal fatto che essi svolgono un compito determinato nella funzione di riproduzione, e in quanto sono connessi, per la medesima ragione, a tutta l'organizzazione interna della pianta; essi indicano una funzione che presiede all'intera disposizione dell'individuo ¹. Così, per gli animali, Vicq d'Azyr ha mostrato che le funzioni alimentari sono indubbiamente le più importanti; appunto per questo motivo « esistono rapporti costanti tra la struttura dei denti dei carnivori e quella dei loro muscoli, delle loro dita, delle loro unghie, della loro lingua, del loro stomaco, dei loro intestini » ². Il carattere non viene dunque stabilito da un rapporto del visibile con se stesso; di per sé esso è soltanto l'estremità visibile d'un'organizzazione complessa e gerarchizzata in cui la funzione ha un compito essenziale di direzione e di determinazione. Non perché si presenti con frequenza nelle strutture osservate, un carattere è importante; è proprio perché esso è funzionalmente importante che lo si incontra spesso. Come rileverà Cuvier, riassumendo l'opera degli ultimi grandi metodisti del secolo, a mano a mano che ci si innalza verso le classi più generali, « anche le proprietà che restano comuni sono più costanti; e dal momento che i rapporti più costanti sono quelli che appartengono alle parti più importanti, i caratteri delle suddivisioni superiori verranno ad essere tratti dalle parti più importanti... In tal modo il metodo sarà naturale, proprio perché tiene conto dell'importanza degli organi » ³.

3. In tali condizioni, si capisce come la nozione di vita sia potuta divenire indispensabile per l'ordinamento degli esseri naturali. Lo è divenuta per due ragioni: anzitutto, occorre poter cogliere nella profondità del corpo i rapporti che legano gli organi superficiali a quelli la cui esistenza e forma nascosta assicurano le funzioni essenziali; Storr, ad esempio, propone di classificare i mammiferi a seconda della disposizione dei loro zoccoli; infatti questa è legata ai modi di spostamento e alle possibilità motrici dell'animale; ora, tali modi, a loro volta, sono in correlazione con la forma dell'alimentazione e con i diversi organi del sistema digestivo ¹. Inoltre, può accadere che i caratteri più importanti siano i più nascosti; già nell'ordine vegetale, si è potuto constatare che gli elementi significativi non sono i fiori e i frutti - parti meglio visibili della pianta - ma l'apparato embrionale e certi organi come i cotiledoni. Tale fenomeno è ancor più frequente negli animali. Storr pensava che le grandi classi dovessero essere definite attraverso le forme della circolazione; e Lamarck, pur non praticando in persona la dissezione, rifiuta per gli animali inferiori un principio di classificazione fondato soltanto sulla forma visibile: « La considerazione delle articolazioni del corpo e delle membra dei crostacei li ha fatti apparire a tutti i naturalisti come veri e propri insetti, e io stesso a lungo ho seguito l'opinione comune al riguardo. Ma siccome è ormai acquisito che l'organizzazione è fra tutte le considerazioni la più essenziale per servire da guida in una distribuzione metodica e naturale degli animali, come anche per determinare fra essi reali rapporti, ne risulta che i crostacei, i quali respirano unicamente attraverso branchie alla stregua dei molluschi, e hanno come quelli un cuore muscolare,

devono essere posti subito dopo quelli, e prima degli aracnidi e degli insetti che non hanno un'organizzazione del genere »². Classificare non sarà dunque riferire il visibile a se stesso, incaricando uno dei suoi elementi di rappresentare gli altri; classificare sarà, attraverso un movimento che fa ruotare l'analisi su se stessa, riferire il visibile all'invisibile, come alla sua ragione profonda, poi risalire da quest'architettura segreta verso i segni manifesti che ne sono offerti alla superficie dei corpi. Come diceva Pinel, nella sua opera di naturalista, « limitarsi ai caratteri esterni assegnati dai nomenclatori, equivale certamente a precludersi la sorgente più feconda d'istruzioni, e a rifiutare, per così dire, di aprire il gran libro della natura che pure ci si propone di conoscere »³. D'ora in poi il carattere riacquista la sua vecchia funzione di segno visibile che addita una profondità sepolta; ma ciò che esso indica, non è un testo segreto, una parola contraffatta o una somiglianza troppo preziosa per essere esposta; è l'insieme coerente d'un'organizzazione, che recupera nella trama unica della propria sovranità il visibile non meno dell'invisibile.

4. Il parallelismo tra classificazione e nomenclatura si trova per ciò stesso disfatto. Finché la classificazione consistette in una circoscrizione sempre più compatta dello spazio visibile, fu agevole pensare che la delimitazione e la denominazione di tali insiemi potessero compiersi di pari passo. Il problema del nome e il problema del genere erano isomorfi. Ma ora che il carattere può classificare solo riferendosi in primo luogo all'organizzazione degli individui, "distinguere" non avviene più in base ai criteri e alle operazioni del "denominare". Per trovare gli insiemi fondamentali che raggruppano gli esseri naturali, è necessario percorrere lo spazio profondo che conduce dagli organi superficiali ai più segreti, e da questi alle grandi funzioni che essi stessi garantiscono. Una buona nomenclatura, al contrario, continuerà a dispiegarsi nello spazio piatto del quadro: movendo dai caratteri visibili dell'individuo, si dovrà raggiungere la casella esatta in cui figura il nome del genere in questione e della sua specie. Esiste una distorsione fondamentale tra lo spazio dell'organizzazione e quello della nomenclatura: o piuttosto, invece di sovrapporsi esattamente, essi sono d'ora in avanti perpendicolari l'uno all'altro; e al loro punto di congiunzione si trova il carattere manifesto, il quale indica, in profondità, una funzione, e permette, in superficie, di ritrovare un nome. Tale distinzione, che nel giro di pochi anni renderà caduche la storia naturale e la preminenza della *tassonomia*, la dobbiamo al genio di Lamarck: nel Discorso preliminare della *Flora francese*, egli contrappose come radicalmente distinti i due compiti della botanica: la "determinazione" che applica le regole dell'analisi, e permette di ritrovare il nome attraverso il semplice gioco d'un metodo binario (o un dato carattere è presente nell'individuo che viene esaminato, e allora si cercherà di situarlo nella parte destra del quadro; o non è presente, e allora si cercherà nella parte sinistra; e questo fino alla determinazione ultima); e la scoperta dei rapporti reali di somiglianza, che presuppone l'esame dell'organizzazione intera delle specie¹. Il nome e i generi, la designazione e la classificazione, il linguaggio e la natura, cessano di intersecarsi con pieno diritto. L'ordine delle parole e l'ordine degli esseri concordano soltanto lungo una linea artificialmente definita. La loro antica reciproca appartenenza, che aveva fondato la storia naturale nell'età classica, e che aveva portato simultaneamente la struttura fino al carattere, la rappresentazione fino al nome e l'individuo visibile fino al genere astratto, comincia a disfarsi. Ci si mette a parlare su cose che hanno *luogo* in uno spazio diverso dalle

parole. Facendo, e assai per tempo, una distinzione analoga, Lamarck ha chiuso l'età della storia naturale ed ha aperto quella della biologia assai meglio, e in modo assai più certo e radicale di quanto non fece, una ventina d'anni più tardi, riprendendo il tema già noto della serie unica delle specie e della loro trasformazione progressiva.

Il concetto d'organizzazione esisteva già nella storia naturale del XVIII secolo, proprio come esisteva, nell'analisi delle ricchezze, la nozione di lavoro, nemmeno questa inventata sul finire dell'età classica; ma tale concetto serviva allora a definire un certo modo di composizione degli individui complessi a partire da materiali più elementari; Linneo, ad esempio, distingueva la "giustapposizione" che fa crescere il minerale e l'"intussuscezione" ad opera della quale il vegetale si sviluppa nutrendosi ¹. Bonnet contrapponeva l'"aggregato dei solidi grezzi" alla "composizione dei solidi organizzati", la quale « intreccia un numero quasi infinito di parti, le une fluide, le altre solide »². Ora, questo concetto d'organizzazione non era mai servito prima della fine del secolo a fondare l'ordine della natura, a definirne lo spazio o a limitarne le figure. È attraverso le opere di Jussieu, di Vicq D'Azyr e di Lamarck che comincia a funzionare per la prima volta in quanto metodo della caratterizzazione: esso subordina i caratteri gli uni agli altri; li salda a certe funzioni; li dispone in base a un'architettura sia interna che esterna, e invisibile non meno che visibile; li ripartisce in uno spazio diverso da quello dei nomi del discorso e del linguaggio. Pertanto, non si contenta più di designare una categoria d'esseri fra le altre; non indica più soltanto un taglio nello spazio tassonomico; definisce per taluni esseri la legge interna che consente a una delle loro strutture di assumere il valore di carattere. L'organizzazione s'inserisce fra le strutture che articolano e i caratteri che designano, introducendo fra di essi uno spazio profondo, interiore essenziale.

Questa importante mutazione si svolge ancora nell'elemento della storia naturale; modifica i metodi e le tecniche d'una *tassonomia*; non ne rifiuta le condizioni fondamentali di possibilità; non intacca ancora il modo d'essere d'un ordine naturale. Comporta tuttavia una conseguenza di valore primario: la radicalizzazione della separazione tra organico e inorganico. Nel quadro degli esseri dispiegato dalla storia naturale, l'organizzato e il non-organizzato non definivano nient'altro che due categorie; queste s'intersecavano, senza necessariamente coincidere, con la contrapposizione del vivente e del non-vivente. A partire dal momento in cui l'organizzazione diviene concetto fondamentale della caratterizzazione naturale, e permette di passare dalla struttura visibile alla designazione, essa inevitabilmente cessa di essere soltanto un carattere; essa circoscrive lo spazio tassonomico in cui era situata e a sua volta dà luogo a una classificazione possibile. La contrapposizione dell'organico e dell'inorganico diventa di conseguenza fondamentale. Infatti, a partire dagli anni 1775-1795, la vecchia articolazione dei tre o quattro regni sparisce; la contrapposizione dei due regni - l'organico e l'inorganico - non la sostituisce esattamente, ma la rende, più che altro, impossibile, giacché impone una divisione diversa, a un diverso livello e in uno spazio diverso. Pallas e Lamarck ¹ formulano questa grande dicotomia, con la quale viene a coincidere la contrapposizione del vivente e del non-vivente. « Esistono soltanto due regni della natura, » scrive Vicq D'Azyr nel 1786 « l'uno gode e l'altro è privato della vita » ². L'organico diviene il vivente, e il vivente è ciò che produce, crescendo e riproducendosi; l'inorganico, è il non-vivente, è ciò che non si sviluppa e non si riproduce; ai confini della vita, esso è

l'inerte[??] e l'infecundo, la morte. E se è mescolato alla vita, lo è come tutto ciò che tende a distruggerla e ad ucciderla. « Esistono in tutti gli esseri viventi due forze potenti, assai distinte e sempre in opposizione l'una all'altra, di modo che ciascuna di esse distrugge in continuazione gli effetti che l'altra riesce a produrre »³. Così, fratturando in profondità il gran quadro della storia naturale, qualcosa come una biologia diventerà possibile; e potrà anche emergere, nelle analisi di Bichat, la contrapposizione fondamentale di vita e morte. Non sarà il trionfo, più o meno precario, d'un vitalismo su un meccanicismo; il vitalismo e il suo sforzo per definire la specificità della vita sono soltanto gli effetti di superficie di questi eventi archeologici.

4. LA FLESSIONE DELLE PAROLE

Di tali eventi troviamo la replica esatta sul versante delle analisi del linguaggio. Ma è probabile che queste vi assumano una forma più discreta, ed anche una cronologia più lenta. La ragione di ciò non è difficile da scoprire; durante l'intera età classica, il linguaggio è stato posto e indagato in quanto discorso, cioè in quanto analisi spontanea della rappresentazione. Di tutte le forme d'ordine non quantitativo, era il più immediato, il meno concertato, il più profondamente legato al movimento proprio della rappresentazione. E in tale misura, era radicato in essa e nel suo modo d'essere meglio di quanto non lo fossero quegli ordini riflessi - dotti o interessati - fondati dalla classificazione degli esseri o dallo scambio delle ricchezze. Modificazioni tecniche, sul tipo di quelle che alterarono la misura dei valori di scambio o i procedimenti della caratterizzazione, bastarono a mutare considerevolmente l'analisi delle ricchezze o la storia naturale. Perché la scienza del linguaggio subisse mutazioni altrettanto importanti, occorsero eventi più profondi, capaci di cambiare, nella cultura occidentale, l'essere stesso delle rappresentazioni. Come la teoria del nome, nel XVII e XVIII secolo, occupava il posto più vicino alla rappresentazione e perciò determinava, fino a un certo punto, l'analisi delle strutture e del carattere negli esseri viventi, quella del prezzo e del valore nelle ricchezze, allo stesso modo è proprio essa che, alla fine dell'età classica, sussiste più a lungo, non disfacendosi che sul tardi allorché la rappresentazione stessa si modifica entro il livello più profondo del suo regime archeologico.

Fino all'inizio del XIX secolo, le analisi del linguaggio manifestano ancora solo pochi cambiamenti. Le parole vengono sempre interrogate a partire dai loro valori rappresentativi, ossia come elementi virtuali del discorso, il quale prescrive a tutte quante uno stesso modo d'essere. Eppure, tali contenuti rappresentativi non vengono più analizzati unicamente nella dimensione che li avvicina a un'origine assoluta, sia questa mitica o no. Nella *grammatica generale* intesa nella sua forma più pura, tutte le parole d'una lingua erano portatrici d'un significato più o meno celato, più o meno derivato, ma la cui primaria ragione d'essere stava in una designazione iniziale. Ogni lingua, per complessa che fosse, si trovava collocata in quell'apertura che i gridi arcaici avevano istituita una volta per tutte. Le somiglianze laterali con le altre lingue - sonorità affini che coprivano significati analoghi - venivano notate e raccolte solo per confermare il rapporto verticale di ognuna con quei valori profondi, insabbiati, quasi muti. Nell'ultimo quarto del XVIII secolo, il confronto orizzontale fra lingue acquista un'altra

funzione: non consente più di sapere ciò che ognuna possa conservare di memoria ancestrale, quali contrassegni anteriori a Babele siano sedimentati nella sonorità delle parole; tale confronto deve invece permettere di misurare fino a qual punto le lingue si somigliano, quale è la densità delle loro similitudini, entro quali limiti sono reciprocamente trasparenti. Donde i grandi raffronti tra lingue diverse che si vedono apparire alla fine del secolo, talora sotto la pressione di motivi politici come i tentativi fatti in Russia ¹ per stabilire un rilevamento delle lingue dell'Impero; nel 1787 compare a Pietrogrado il primo volume del *Glossarium comparativum totius orbis*; esso deve far riferimento a 279 lingue; 171 per l'Asia, 55 per l'Europa, 30 per l'Africa, 23 per l'America².

Tali confronti si effettuano ancora esclusivamente sulla base e in funzione dei contenuti rappresentativi; un medesimo nucleo di significato - che serve da invariante - viene confrontato con le parole mediante le quali le diverse lingue possono designarlo (Adelung ³ dà 500 versioni del *Pater* in lingue e dialetti diversi); o ancora, scegliendo una radice come elemento costante attraverso forme leggermente variate, viene determinato il ventaglio dei sensi che essa può assumere (si tratta dei primi saggi di lessicografia, come quella di Buthet de la Sarthe). Tutte queste analisi rinviano ancora a due principi che erano già quelli della *grammatica generale* : quello d'una lingua primitiva e comune che avrebbe fornito l'assortimento iniziale delle radici; e quello d'una serie d'eventi storici, estranei al linguaggio, i quali, dall'esterno lo modellano, lo erodono, lo affinano, lo snelliscono, ne moltiplicano o mescolano le forme (invasioni, migrazioni, progressi delle conoscenze, libertà o schiavitù politica ecc.).

Ora, il confronto delle lingue porta alla luce, alla fine del XVIII secolo, una figura intermedia fra l'articolazione dei contenuti e il valore delle radici: si tratta della flessione. Ovviamente, i grammatici conoscono da tempo i fenomeni flessivi (allo stesso modo in cui, nella storia naturale, era noto il concetto d'organizzazione prima di Pallas o di Lamarck; e, in economia, il concetto di lavoro prima di Adam Smith); ma le flessioni venivano analizzate soltanto per il loro valore rappresentativo, sia che venissero considerate in quanto rappresentazioni supplementari, sia che vi si scorgesse un modo di saldare le rappresentazioni le une alle altre (qualcosa come un diverso ordine delle parole). Ma allorché viene fatto, come in Coeurdoux ¹ e in William Jones ², il confronto fra le varie forme del verbo essere in sanscrito e in latino o in greco, si scopre un rapporto di costanza opposto a quello normalmente ammesso: è la radice l'elemento che si altera, mentre invece le flessioni permangono affini. La serie sanscrita *asmi, asi, asti, smas, stha, santi* corrisponde esattamente, ma solo in virtù dell'analogia flessiva, alla serie latina *sum, es, est, sumus, estis, sunt*. Indubbiamente Coeurdoux e Anquetil-Duperron restavano al livello delle analisi della *grammatica generale*, quando il primo vedeva in questo parallelismo i resti d'una lingua primitiva e il secondo il risultato dell'incrocio storico che poté aver luogo fra Indù e Mediterranei ai tempi del regno di Battriana. Ma ciò che era in gioco in tale coniugazione comparata, non era già più il nesso tra sillaba primitiva e senso originario; era un rapporto più complesso tra le modificazioni del radicale e le funzioni della grammatica; si scopriva che nelle varie lingue esisteva un rapporto costante fra una determinata serie d'alterazioni formali e una serie parimenti determinata di funzioni grammaticali, di valori sintattici o di modificazioni di senso.

Di conseguenza, la *grammatica generale* comincia a cambiare configurazione: i suoi vari segmenti teorici non si concatenano più nello stesso identico modo gli uni agli altri; il reticolo che li unisce traccia un percorso già leggermente diverso. Al tempo di Bauzée o di Condillac, il rapporto fra le radici di forma così labile e il senso ritagliato nelle rappresentazioni, o ancora il nesso fra il potere di designare e quello di articolare, era garantito dalla sovranità del Nome. Ora un nuovo elemento interviene: dal lato del senso o della rappresentazione, esso non indica che un valore accessorio, necessariamente secondo (si tratta della funzione di soggetto o di complemento svolta dall'individuo o dalla cosa designata; si tratta del tempo dell'azione); ma dal lato della forma, esso costituisce l'insieme solido, costante, inalterabile o quasi, la cui legge suprema s'impone alle radici rappresentative fino a modificarle. Inoltre, tale elemento, secondo quanto a valore significativo, primo quanto a consistenza formale, non è una sillaba isolata o, per così dire, una sorta di radice costante; è un vero e proprio sistema di modificazioni i cui vari segmenti sono obbligati gli uni rispetto agli altri: la lettera *s* non significa la seconda persona, al modo in cui la lettera *e* significava secondo Court de Gébelin il respiro, la vita e l'esistenza; è proprio l'insieme delle modificazioni *m*, *s*, *t*, che dà alla radice verbale i valori della prima, seconda e terza persona.

Questa nuova analisi, fino alla fine del secolo XVII, si situa nella ricerca dei valori rappresentativi del linguaggio. È ancora del discorso che si tratta. Ma già appare, attraverso il sistema delle flessioni, la dimensione del grammaticale puro: il linguaggio non è più costituito unicamente da rappresentazioni, e da suoni che a loro volta le rappresentano, i quali si dispongono gli uni rispetto agli altri secondo quanto richiesto dai nessi del pensiero; ma è costituito anche da elementi formali, raggruppati in sistema, e che impongono a suoni, sillabe, radici, un regime che non è quello della rappresentazione. È stato in tal modo introdotto nell'analisi del linguaggio un elemento ad essa irriducibile (così come vengono introdotti il lavoro nell'analisi dello scambio, o l'organizzazione in quella dei caratteri). A titolo di conseguenza prima possiamo rilevare la comparsa, alla fine del XVII secolo, d'una fonetica la quale non è più ricerca dei primi valori espressivi, ma analisi dei suoni, dei loro rapporti e della loro vicendevole trasformazione; Helwag nel 1781 definisce il triangolo vocalico ¹. Possiamo altresì rilevare la comparsa dei primi abbozzi di grammatica comparata: non si prende più come oggetto di confronto nelle diverse lingue la coppia formata da un gruppo di lettere e da un senso, ma certi insiemi di modificazioni dotati di valore grammaticale (coniugazioni, declinazioni e affissazioni). Le lingue vengono confrontate non più in base a ciò che le parole designano, ma in base a ciò che le connette le une alle altre; esse comunicheranno ora, non attraverso la mediazione di un pensiero anonimo e generale che sono obbligate a rappresentare, ma direttamente dall'una all'altra, grazie a quei piccoli strumenti d'apparenza così fragile, eppure così costanti, così irriducibili, i quali ordinano le parole le une rispetto alle altre. Come diceva Monboddo: « Dal momento che il meccanismo delle lingue è meno arbitrario e meglio regolato della pronuncia delle parole, per noi esso è un eccellente criterio al fine di determinare l'affinità delle lingue fra loro. Ecco perché, quando vediamo due lingue usare allo stesso modo i grandi processi del linguaggio come la derivazione, la composizione, l'inflessione, possiamo concluderne che l'una deriva dall'altra o che sono entrambe dialetti d'una stessa lingua primitiva » ¹. Finché la lingua

era stata definita in quanto discorso, essa non poteva avere una storia diversa da quella delle sue rappresentazioni: se le idee, le cose, le conoscenze, i sentimenti subivano cambiamenti, allora e soltanto allora la lingua si modificava, e nell'esatta proporzione di tali cambiamenti. Ma ormai esiste un "meccanismo" interno delle lingue, il quale determina non soltanto l'individualità di ognuna di esse, ma altresì le sue somiglianze con le altre: portatore d'identità e di differenza, segno di prossimità, indice della parentela, esso diverrà sostegno della storia. Per suo tramite, la storia potrà introdursi nello spessore della parola stessa.

5. IDEOLOGIA E CRITICA

Nella *grammatica generale*, nella *storia naturale*, nell'*analisi delle ricchezze*, si è dunque prodotto, intorno agli ultimi anni del secolo XVIII, un evento che è dappertutto dello stesso tipo. I segni apposti alle rappresentazioni, l'analisi delle identità e delle differenze, che poteva così stabilirsi, il quadro continuo e nello stesso tempo articolato che si instaurava nel pullulare delle similitudini, l'ordine definito entro le molteplicità empiriche, non possono più ormai fondarsi sulla sola duplicazione della rappresentazione nei confronti di se medesima. A partire da tale evento, ciò che conferisce valore agli oggetti del desiderio, non sono più soltanto gli altri oggetti che il desiderio può rappresentarsi, ma un elemento irriducibile a tale rappresentazione: ossia il *lavoro*; ciò che consente di caratterizzare un essere naturale non sono più gli elementi che possono essere analizzati sulle rappresentazioni che di esso e degli altri ci facciamo, ma è un certo rapporto interno a tale essere e che viene chiamato la sua *organizzazione*; ciò che consente di definire una lingua, non è il modo in cui questa rappresenta le rappresentazioni, ma una certa architettura interna, una certa maniera di modificare le parole stesse a seconda della posizione grammaticale da esse reciprocamente occupata: è, insomma, il suo *sistema flessivo*. Nei tre casi, il rapporto della rappresentazione con se stessa e le relazioni d'ordine che esso consente di determinare all'infuori di ogni misura quantitativa, si trasmettono ora, in virtù di condizioni esterne, alla rappresentazione medesima nella sua attualità. Per legare la rappresentazione d'un senso a quella d'una parola, occorre far riferimento e ricorso alle leggi puramente grammaticali d'un linguaggio che, all'infuori di ogni potere di rappresentare le rappresentazioni, è soggetto al sistema rigoroso delle sue modificazioni fonetiche e delle sue subordinazioni sintetiche; nell'età classica le lingue avevano una grammatica perché avevano capacità di rappresentare; ora rappresentano muovendo da tale grammatica che è per esse come un rovescio storico, un volume interno e necessario di cui i valori rappresentativi non sono più che la faccia esterna, scintillante e visibile. Per saldare in un carattere definito una struttura parziale e la visibilità d'insieme d'un essere vivente, occorre adesso riferirsi alle leggi puramente biologiche, le quali, indipendentemente da tutti gli indici segnaletici e come arretrate rispetto ad essi, organizzano i rapporti tra funzioni e organi; gli esseri viventi non definiscono più le loro somiglianze, le loro affinità e le loro famiglie, a partire dalla loro descrittibilità dispiegata; hanno caratteri che il linguaggio può percorrere e definire, giacché essi possiedono una struttura che è come il rovescio oscuro, voluminoso e interno della loro visibilità: proprio alla superficie chiara e discorsiva di questa massa segreta ma sovrana

emergono i caratteri, sorta di deposito esterno alla periferia d'organismi saldati ora su se stessi. Infine quando si tratta di connettere la rappresentazione di un oggetto di bisogno a tutti quelli che possono figurare di fronte ad esso nell'atto dello scambio, bisogna ricorrere alla forma e alla quantità d'un lavoro che ne determinano il valore; ciò che gerarchizza le cose nei movimenti continui del mercato, non sono gli altri oggetti o gli altri bisogni ma bensì l'attività che le ha prodotte e che, silenziosamente, si è in esse sedimentata; le giornate e le ore necessarie a fabbricarle, a estrarle, o a trasportarle costituiscono appunto la pesantezza specifica delle cose, la loro solidità commerciale, la loro legge interiore, e conseguentemente ciò che si può chiamare il loro prezzo reale. A partire da questo nucleo essenziale gli scambi potranno compiersi, e i prezzi di mercato, dopo aver oscillato, troveranno il loro punto stabile.

Questo evento un po' enigmatico, questo evento sotterraneo che sul finire del XVIII secolo si produsse nei tre campi, sottomettendoli insieme a una stessa frattura, possiamo ormai inserirlo nell'unità che ne fonda le differenti norme. È evidente quanto sarebbe superficiale ricercare questa unità nel senso d'un progresso nella razionalità o della scoperta d'un tema culturale nuovo. Negli ultimi anni del XVIII secolo, i fenomeni complessi della biologia, o della storia delle lingue o della produzione industriale non furono fatti entrare nelle forme d'un'analisi razionale cui fino allora quelle erano rimaste estranee; non ci si mise nemmeno - sotto l' "influsso" di non si sa quale "romanticismo" nascente - a interessarsi improvvisamente alle figure complesse della vita, della storia e della società; non ci si staccò, sotto l'istanza dei suoi problemi, da un razionalismo assoggettato al modello della meccanica, alle regole dell'analisi o alle leggi della conoscenza. O piuttosto tutto ciò ebbe luogo, ma solo in quanto movimento di superficie: alterazione e slittamento degli interessi culturali, ridistribuzione delle opinioni e dei giudizi, comparsa di nuove forme nel discorso scientifico, rughe per la prima volta tracciate sul volto illuminato del sapere. In modo più fondamentale, e al livello in cui le conoscenze si radicano nella loro stessa positività, l'evento riguarda non già gli oggetti presi di mira, analizzati e spiegati nella conoscenza, non già neppure il modo di conoscerli o di razionalizzarli, ma il rapporto tra la rappresentazione e ciò che in essa è dato. Ciò che ebbe luogo con Adam Smith, con i primi filologi, con Jussieu, Vicq D'Azyr o Lamarck, è uno scarto infimo, ma essenzialissimo, il quale rovesciò l'intero pensiero occidentale; la rappresentazione perdette il potere di fondare, movendo da se medesima, nel proprio dispiegamento e in virtù del gioco che la duplica su se medesima, nessi che possono unirne i vari elementi. Nessuna composizione, nessuna scomposizione, nessun'analisi in identità e in differenze può più giustificare il nesso reciproco delle rappresentazioni; l'ordine, il quadro in cui quest'ultimo si spazializza, le prossimità che esso definisce, le successioni che autorizza come altrettanti percorsi possibili tra i punti della sua superficie, non sono più in grado di connettere le une alle altre le rappresentazioni o gli elementi di ciascuna di esse. La condizione di tali nessi, risiede ormai fuori della rappresentazione, di là dalla sua immediata visibilità, in una sorta di retro-mondo più profondo e più denso di essa. Per raggiungere il punto in cui si legano le forme visibili degli esseri - la struttura dei viventi, il valore delle ricchezze, la sintassi delle parole - bisogna dirigersi verso questa vetta, questa cuspide necessaria ma inaccessibile che si immerge, al di fuori del nostro sguardo, nel cuore stesso delle cose.

Ritirate verso la propria essenza, insediate infine entro la forza che le anima, entro l'organizzazione che le conserva, entro la genesi che non cessò di produrle, le cose sfuggono, nella loro verità fondamentale, allo spazio del quadro; invece di non essere altro che la costanza che ne distribuisce in base a identiche forme le rappresentazioni, esse si avvolgono su se medesime, si attribuiscono un volume proprio, definiscono un loro spazio *interno* il quale, per la nostra rappresentazione, è all'*esterno*. Proprio a partire dall'architettura che esse nascondono, dalla coesione che mantiene il suo regno sovrano e segreto su ognuna delle loro parti, dal fondo della forza che le fa nascere e resta in esse come immobile ma ancora vibrante, le cose, frammentariamente, per profili, pezzi, scaglie si offrono, assai parzialmente, alla rappresentazione. Dalla loro inaccessibile riserva, quest'ultima stacca pezzo dopo pezzo tenui elementi la cui unità resta sempre saldata a quella profondità. Lo spazio d'ordine che serviva di *luogo comune* alla rappresentazione e alle cose, alla visibilità empirica e alle regole essenziali, che univa le regolarità della natura e le somiglianze dell'immaginazione nella quadrettatura delle identità e delle differenze, che dispiegava la sequenza empirica delle rappresentazioni in un quadro simultaneo, e consentiva di percorrere, passo dopo passo, in base a una successione logica, l'insieme degli elementi della natura resi contemporanei di sé stessi - tale spazio d'ordine sta ormai per essere spezzato: prima vi saranno le cose, con la loro organizzazione, le loro nervature segrete, lo spazio che le articola, il tempo che le produce; e poi la rappresentazione, pura successione temporale, in cui esse si annunciano sempre parzialmente a una soggettività, a una coscienza, allo sforzo singolo d'una conoscenza, all'individuo "psicologico", che dal fondo della propria storia, o muovendo dalla tradizione che gli è stata trasmessa, tenta di sapere. La rappresentazione sta diventando incapace di definire il modo d'essere comune alle cose e alla conoscenza. L'essere stesso di ciò che viene rappresentato cadrà ora all'infuori della rappresentazione.

Tale proposizione, tuttavia, è imprudente. E, in ogni caso, prefigura una disposizione del sapere che non è ancora definitivamente stabilita alla fine del XVIII secolo. Occorre non dimenticare che se Smith, Jussieu e W. Jones si servirono delle nozioni di lavoro, d'organizzazione, e di sistema grammaticale, non lo fecero affatto per uscire dallo spazio tabulare definito dal pensiero classico, e nemmeno per aggirare la visibilità delle cose e sfuggire al gioco della rappresentazione rappresentante se stessa; lo scopo era d'instaurare in quest'ultima una forma di connessione che fosse a un tempo analizzabile, costante e fondata. Si trattava insomma di trovare l'ordine generale delle identità e delle differenze. La grande svolta che condurrà a recuperare, dall'altro lato della rappresentazione, l'essere stesso di ciò che viene rappresentato, non è ancora portata a termine; per il momento, è stato soltanto instaurato il luogo muovendo dal quale essa sarà possibile. Ma tale luogo figura ancora nelle disposizioni interne della rappresentazione. Probabilmente, a tale configurazione epistemologica ambigua corrisponde una dualità filosofica che ne indica il prossimo disfacimento.

Il coesistere, alla fine del XVIII secolo, dell'Ideologia e della filosofia critica - di Destutt de Tracy e di Kant - separa, nella forma di due pensieri estranei l'uno all'altro ma simultanei, ciò che le riflessioni scientifiche, dal canto loro, serbano entro un'unità destinata a dissociarsi ben presto. In Destutt o in Gerando, l'Ideologia si dà come la

sola forma razionale e scientifica che la filosofia possa rivestire e, nello stesso tempo, come l'unico fondamento filosofico che possa venir proposto alle scienze in genere e ad ogni singolo campo della conoscenza. Scienza delle idee, l'Ideologia deve essere una conoscenza dello stesso tipo di quelle che danno a se stesse come oggetto gli esseri della natura, o le parole della lingua, o le leggi della società. Ma nella misura stessa in cui ha per oggetto le idee, il modo di esprimerle nelle parole, e di connetterle in ragionamenti, essa vale in quanto Grammatica e Logica di ogni scienza possibile. L'Ideologia non interroga il fondamento, i limiti o la radice della rappresentazione; percorre il campo delle rappresentazioni in genere; fissa le successioni necessarie che vi compaiono; definisce i nessi che vi si intrecciano; mette in luce le leggi di composizione e di scomposizione che possono regnarvi. Dispone ogni sapere nello spazio delle rappresentazioni, e percorrendo tale spazio, formula il sapere delle leggi che lo organizza. È, in un certo senso, il sapere di tutti i saperi. Ma tale duplicazione fondatrice non la fa uscire dal campo della rappresentazione; esso ha come fine di ripiegare ogni sapere su una rappresentazione, alla cui immediatezza non si sfugge mai: « Vi siete mai resi conto un po' esattamente di ciò che è pensare, di ciò che provate quando pensate, non importa a che cosa?... Voi vi dite: *penso* ciò, quando avete un'opinione o formate un giudizio. Effettivamente formulare un giudizio vero o falso è un atto del pensiero; questo atto consiste nel sentire che esiste un rapporto, una relazione... *Pensare*, come vedete, è *sempre sentire*, e non è che sentire » ¹. Occorre tuttavia notare che definendo il pensiero d'un rapporto attraverso la sensazione di tale rapporto o, più brevemente, il pensiero in genere attraverso la sensazione, Destutt copre sì, senza uscirne, il campo intero della rappresentazione; ma raggiunge la frontiera ove la sensazione, in quanto forma prima, semplicissima, della rappresentazione, in quanto contenuto minimo di ciò che può essere dato al pensiero, si rovescia nell'ordine delle condizioni fisiologiche che possono renderne conto. Ciò che, letto in un senso, appare come la generalità più tenue del pensiero, appare, decifrato in una direzione diversa, come il risultato complesso d'una singolarità zoologica: « Se non si conoscono le facoltà intellettuali di un animale, se ne ha soltanto una conoscenza incompleta. L'Ideologia è una parte della zoologia, ed è soprattutto nell'uomo che tale parte è importante e merita d'essere approfondita » ². L'analisi della rappresentazione, nel momento in cui consegue la sua estensione massima, tocca con il suo orlo più esterno un campo che sarebbe all'incirca - o piuttosto che sarà, dal momento che ancora non esiste - quello d'una scienza naturale dell'uomo.

Per diversi che siano nella forma, nello stile e nell'intento, il problema kantiano e quello degli Ideologi hanno un identico punto d'applicazione: il rapporto reciproco tra rappresentazioni. Ma Kant indaga su tale rapporto - su ciò che lo fonda e lo giustifica - non a livello di una rappresentazione sia pure alleggerita del suo contenuto fino ad essere soltanto - ai confini di passività e coscienza - pura e semplice sensazione; lo interroga in direzione di ciò che lo rende possibile nella sua generalità. Invece di fondare il nesso tra le rappresentazioni mediante una sorta di scavo interno che a poco a poco le svuoti fino alla pura impressione, egli lo stabilisce sulle condizioni che ne definiscono la forma universalmente valida. Orientando in tal modo il proprio problema, Kant circoscrive la rappresentazione e ciò che in essa è dato, per dirigersi verso ciò a partire da cui ogni rappresentazione, quale che sia, può essere data. Così le rappresentazioni non potrebbero mai - in

virtù delle leggi d'un gioco di loro pertinenza esclusiva - dispiegarsi a partire da se stesse e in virtù d'un solo movimento decomporsi (attraverso l'analisi) e ricomporsi (attraverso la sintesi): solo certi giudizi d'esperienza o certe constatazioni empiriche possono fondarsi sui contenuti della rappresentazione. Ogni altra connessione, per essere universale, deve fondarsi al di là di ogni esperienza, nell'*a priori* che la rende possibile. Non che si tratti d'un altro mondo, ma delle condizioni a partire dalle quali può esistere ogni rappresentazione del mondo in generale.

Esiste pertanto una corrispondenza certa fra la critica kantiana e ciò che nel medesimo periodo si dava come la prima forma approssimativamente completa di analisi ideologica. Ma l'Ideologia, estendendo la sua riflessione sull'intero campo della conoscenza - dalle impressioni originarie fino all'economia politica, passando attraverso la logica, l'aritmetica, le scienze della natura e la grammatica - tentava di recuperare nella forma della rappresentazione proprio quello che si stava costituendo e ricostituendo all'infuori di questa. Tale recupero poteva effettuarsi soltanto nella forma quasi mitica d'una genesi, a un tempo particolare e universale: una coscienza, isolata, vuota e astratta, doveva, movendo dalla rappresentazione più tenue, svolgere a poco a poco il grande quadro di tutto ciò che è rappresentabile. In questo senso, l'Ideologia è l'ultima delle filosofie classiche, un po' come *Juliette* è l'ultima delle narrazioni classiche. Le scene e i ragionamenti di Sade recuperano l'intera nuova violenza del desiderio nel dispiegamento d'una rappresentazione trasparente e impeccabile; le analisi dell'Ideologia recuperano nella narrazione d'una nascita tutte le forme, fino alle più complesse, della rappresentazione. Di fronte all'Ideologia, la critica kantiana contrassegna in compenso la soglia della nostra modernità; interroga la rappresentazione non già in base al movimento indefinito che dall'elemento semplice procede in direzione di tutte le sue combinazioni possibili, ma a partire dai suoi limiti di diritto. Essa sanziona in tal modo per la prima volta quell'evento della cultura europea che è contemporaneo alla fine del XVIII secolo: il ritirarsi del sapere e del pensiero al di fuori dello spazio della rappresentazione. Quest'ultimo viene conseguentemente problematizzato nel suo fondamento, nella sua origine, e nei suoi limiti: di conseguenza, il campo illimitato della rappresentazione, che il pensiero classico aveva instaurato e che l'Ideologia aveva voluto percorrere secondo una gradualità discorsiva e scientifica, appare ora come una metafisica. Ma come una metafisica che non avrebbe mai circoscritto se stessa, che si sarebbe posta in un dogmatismo non avveduto, e che non avrebbe mai fatto affiorare in piena luce il problema del suo diritto. In questo senso, la Critica fa di nuovo affiorare la dimensione metafisica, che la filosofia del XVIII secolo aveva voluto ridurre mediante la sola analisi della rappresentazione. E tuttavia schiude al tempo stesso la possibilità d'una metafisica diversa, avente cioè come scopo d'interrogare all'infuori della rappresentazione tutto ciò che ne costituisce la sorgente e l'origine; consente le filosofie della Vita, della Volontà, della Parola che il XIX secolo svolgerà nella scia della Critica.

6. LE SINTESI OGGETTIVE

Di qui, una serie quasi infinita di conseguenze. Di conseguenze, in ogni caso, illimitate, dal momento che il nostro pensiero, oggi, appartiene

ancora alla loro dinastia. In primo piano bisogna senz'altro porre l'emergere simultaneo d'un tema trascendentale e di campi empirici nuovi, o per lo meno distribuiti e fondati in modo nuovo. Abbiamo visto come, nel XVII secolo, la comparsa della *mathesis* in quanto scienza generale dell'ordine non abbia avuto soltanto un ruolo basilare nelle discipline matematiche ma come sia stata correlativa della formazione di campi diversi e prettamente empirici, come appunto la grammatica generale, la storia naturale e l'analisi delle ricchezze; i quali non vennero costruiti in base a un "modello" prescritto loro dalla matematizzazione o dalla meccanicizzazione della natura ma si costituirono e si disposero sullo sfondo d'una possibilità generale: quella che permetteva di stabilire fra le rappresentazioni un quadro ordinato delle identità e delle differenze. Proprio la dissoluzione, negli ultimi anni del XVIII secolo, di questo campo omogeneo delle rappresentazioni ordinabili, è responsabile dell'apparizione correlativa di due forme nuove di pensieri. L'una interroga le condizioni d'un rapporto fra le rappresentazioni, sotto l'angolatura di ciò che le rende in genere possibili: pone così allo scoperto un campo trascendentale in cui il soggetto, che non è mai dato all'esperienza (non essendo empirico), ma che è finito (non essendovi intuizione intellettuale), determina nel suo riferimento a un oggetto = x tutte le condizioni formali dell'esperienza in genere; è l'analisi del soggetto trascendentale che libera il fondamento d'una sintesi possibile fra le rappresentazioni.

Di fronte a tale apertura sul trascendentale, e simmetricamente ad essa, una forma diversa di pensiero interroga le condizioni d'un rapporto fra le rappresentazioni, sotto l'angolatura dell'essere stesso che vi si trova rappresentato: ciò che, all'orizzonte di tutte le rappresentazioni attuali, si indica da sé in quanto fondamento della loro unità, sono quegli oggetti mai oggettivabili, quelle rappresentazioni mai interamente rappresentabili, quelle visibilità a un tempo manifeste ed invisibili, quelle realtà che permangono in secondo piano appunto perché fondatrici di ciò che si dà e s'inoltra fino a noi: la potenza del lavoro, la forza della vita, il potere di parlare. È movendo da queste forme vaganti ai limiti esterni della nostra esperienza che il valore delle cose, l'organizzazione dei viventi, la struttura grammaticale e l'affinità storica delle lingue raggiungono le nostre rappresentazioni e sollecitano da noi il compito forse infinito della conoscenza. Le condizioni di possibilità dell'esperienza vengono in tal modo ricercate nelle condizioni di possibilità dell'oggetto e della sua esistenza, mentre, nella riflessione trascendentale, le condizioni di possibilità degli oggetti dell'esperienza vengono identificate con le condizioni di possibilità dell'esperienza medesima. La nuova positività delle scienze della vita, del linguaggio e dell'economia è correlativa dell'instaurazione della filosofia trascendentale.

Il lavoro, la vita e il linguaggio appaiono come altrettanti "trascendentali" che rendono possibile la conoscenza oggettiva degli esseri viventi, delle leggi della produzione, delle forme del linguaggio. Nel loro essere, essi sono fuori della conoscenza, ma sono, appunto per questo, condizioni di conoscenze; corrispondono alla scoperta operata da Kant d'un campo trascendentale pur differendone in due punti essenziali: si situano dal lato dell'oggetto, e in qualche modo di là da esso; come l'idea nella Dialettica trascendentale, essi totalizzano i fenomeni e dicono la coerenza *a priori* delle molteplicità empiriche; e tuttavia le fondano in un essere la cui realtà enigmatica costituisce prima di ogni conoscenza l'ordine e il nesso di ciò che questa deve

conoscere; inoltre, riguardano il campo delle verità *a posteriori* e i principi della loro sintesi, e non già la sintesi *a priori* di ogni esperienza possibile. La prima differenza (il fatto che i trascendentali si situino dal lato dell'oggetto) spiega la nascita di quelle metafisiche che, nonostante la loro cronologia post-kantiana, appaiono "precritiche": esse infatti evitano l'analisi delle condizioni della conoscenza quali possono essere svelate al livello della soggettività trascendentale, ma si sviluppano muovendo dai trascendentali oggettivi (la Parola di Dio, la Volontà, la Vita) che sono resi possibili solo nella misura in cui il campo della rappresentazione venga anticipatamente limitato; tali metafisiche hanno pertanto il medesimo suolo archeologico della Critica stessa. La seconda differenza (il fatto che questi trascendentali vertano su sintesi *a posteriori*) spiega la comparsa d'un "positivismo": l'esperienza usufruisce di un intero strato di fenomeni, la cui razionalità e concatenamento poggiano su un fondamento oggettivo che non è possibile portare alla luce; si possono conoscere non già le sostanze, ma i fenomeni; non le essenze, ma le leggi; non gli esseri ma le loro regolarità. In tal modo s'instaura, a partire dalla critica - o piuttosto a partire dallo scarto fra essere e rappresentazione di cui il kantismo è la prima registrazione filosofica - una correlazione fondamentale: da un lato, metafisiche dell'oggetto, più esattamente metafisiche di quel fondo mai oggettivabile dal quale gli oggetti si affacciano alla nostra conoscenza superficiale; e dall'altro, filosofie che assegnano a se stesse il compito della sola osservazione di ciò che appunto è dato a una conoscenza positiva. È evidente che i due termini dell'opposizione si sostengono e si rinforzano a vicenda; proprio nel tesoro delle conoscenze positive (e soprattutto di quelle conoscenze fornite dalla biologia, dall'economia o dalla filologia) le metafisiche degli "sfondi" o dei "trascendentali" oggettivi troveranno il loro punto d'incastro; e inversamente i positivismi troveranno la loro giustificazione nella separazione tra sfondo inconoscibile e razionalità del conoscibile. Il triangolo critica-positivismo-metafisica dell'oggetto è costitutivo del pensiero europeo dagli inizi del XIX secolo fino a Bergson. Una simile organizzazione è legata, nella sua possibilità archeologica, all'emergere dei campi empirici di cui la pura e semplice analisi interna della rappresentazione non può più ormai rendere conto. Essa è pertanto correlativa di un certo numero di disposizioni proprie dell'*episteme* moderna.

Viene intanto alla luce un tema che fino allora era rimasto informulato, il quale era, a dire il vero, inesistente. Può sembrare strano che nel periodo classico non si sia tentato di matematizzare le scienze empiriche, o le conoscenze grammaticali, o l'esperienza economica. Come se la matematizzazione galileiana della natura e il fondamento della meccanica fossero bastati da soli a perfezionare il progetto d'una *mathesis*. Non vi è in ciò nulla di paradossale: l'analisi delle rappresentazioni in base alle loro identità e differenze, il loro ordinamento in quadri permanenti, situavano con pieno diritto le scienze del qualitativo nel campo d'una *mathesis* universale. Alla fine del XVIII secolo, una partizione fondamentale e nuova si produce; ora che il nesso delle rappresentazioni non si stabilisce più nel moto stesso che le scompone, le discipline analitiche vengono ad essere epistemologicamente distinte da quelle che devono ricorrere alla sintesi. Avremo pertanto un campo di scienze *a priori*, di scienze formali e pure, di scienze deduttive, le quali sono di pertinenza della logica e della matematica; d'altro canto, vediamo liberarsi un campo di scienze *a*

posteriori, di scienze empiriche, le quali utilizzano le forme deduttive solo frammentariamente e in regioni strettamente localizzate. Ora, tale divisione ha come conseguenza la preoccupazione epistemologica di ritrovare a un diverso livello l'unità che è stata perduta con la dissociazione della *mathesis* e della scienza universale dell'ordine. Di qui un certo numero di sforzi che caratterizzano la riflessione moderna sulle scienze: ossia, la classificazione dei campi del sapere a partire dalla matematica, e la gerarchia che viene instaurata per procedere gradualmente verso il più complesso e il meno esatto; la riflessione sui metodi empirici dell'induzione, e lo sforzo per fondarli filosoficamente e nello stesso tempo giustificarli da un punto di vista formale; il tentativo di purificare e formalizzare e forse matematizzare i campi dell'economia, della biologia e infine della stessa linguistica. Quale contrappunto a tali tentativi di ricostituire un campo epistemologico unitario, affiora, a intervalli regolari, l'affermazione d'un'impossibilità: questa sarebbe dovuta sia ad una specificità irriducibile della vita (che si cerca di circoscrivere soprattutto agli inizi del XIX secolo), sia al carattere particolare delle scienze umane le quali resisterebbero a ogni riduzione metodologica (tale resistenza, si tenta di definirla e misurarla soprattutto nella seconda metà del XIX secolo). Probabilmente, in questa duplice affermazione, alternata o simultanea, di potere e di non potere formalizzare l'empirico, bisognerà riconoscere il tracciato di quell'evento profondo che, sul finire del XVIII secolo, ha staccato dallo spazio delle rappresentazioni la possibilità della sintesi. È tale evento che situa la formalizzazione, o la matematizzazione, nell'intimo di ogni progetto scientifico moderno; ed è ancora esso che spiega come mai ogni matematizzazione prematura, od ogni formalizzazione ingenua dell'empirico, assuma l'andamento di un dogmatismo "precritico" e risuoni nel pensiero come un ritorno alle insulsaggini dell'Ideologia.

Bisognerebbe evocare ancora un secondo carattere dell'*episteme* moderna. Nel corso dell'età classica, il riferimento costante e fondamentale del sapere, anche empirico, ad una *mathesis* universale, giustificava il progetto, senza posa ripreso sotto forme diverse, d'un *corpus* finalmente unificato delle conoscenze; tale progetto, assunse di volta in volta, ma senza che il suo fondamento venisse modificato, l'andamento o d'una scienza generale del movimento, o d'una caratteristica universale, o d'una lingua riflessa e ricostituita in tutti i suoi valori d'analisi e in tutte le sue possibilità di sintassi, o infine d'una Enciclopedia alfabetica o analitica del sapere; poco importa che tali tentativi non abbiano ricevuto compimento o non abbiano portato interamente a termine il disegno che li aveva fatti nascere; manifestavano tutti, alla superficie visibile degli eventi o dei testi, la profonda unità che l'età classica aveva instaurato, fornendo come basamento archeologico al sapere l'analisi delle identità e delle differenze, e la possibilità universale d'un ordinamento. Di modo che Cartesio, Leibniz, Diderot e d'Alembert, restavano vicinissimi in quello che può essere chiamato il loro scacco, nella loro opera interrotta o deviata a ciò che era costitutivo del pensiero classico. A partire dal XIX secolo, l'unità della *mathesis* è spezzata. Due volte spezzata: anzitutto, lungo la linea che divide le forme pure dell'analisi dalle leggi della sintesi; e, d'altro canto, lungo la linea che separa, quando si tratta di fondare le sintesi, la soggettività trascendentale dal modo d'essere degli oggetti. Queste due forme di frattura fanno nascere due serie di tentativi, che una certa ambizione d'universalità sembra situare come prolungamento dei progetti cartesiano o leibniziano. Ma guardando un

po' più da vicino, l'unificazione del campo della conoscenza non ha e non può avere nel XIX secolo né le stesse forme né le stesse pretese né gli stessi fondamenti che nel periodo classico. Al tempo di Cartesio o di Leibniz, la trasparenza reciproca del sapere e della filosofia era totale, tanto che l'universalizzazione del sapere in un pensiero filosofico non richiedeva un modo di riflessione specifico. Dopo Kant, il problema è del tutto diverso; il sapere non può più dispiegarsi sullo sfondo unificato e unificatore d'una *mathesis*. Da un lato si pone il problema dei rapporti fra il campo formale e il campo trascendentale (e a tale livello tutti i contenuti empirici del sapere vengono messi fra parentesi e ogni loro validità viene sospesa); e, d'altra parte, si pone il problema dei rapporti fra il campo dell'empiricità e il fondamento trascendentale della conoscenza (l'ordine puro del formale, a questo punto, viene accantonato in quanto non pertinente al fine di render conto della regione in cui si fonda ogni esperienza, compresa quella delle forme pure del pensiero). Ma sia nell'uno che nell'altro caso, il pensiero filosofico dell'universalità non appartiene allo stesso livello del campo del sapere reale; esso si costituisce sia come riflessione pura capace di *fondare*, sia come recupero capace di *svelare*. La prima forma di filosofia si manifestò inizialmente nell'impresa fichtiana, ove la totalità del campo trascendentale viene geneticamente dedotta dalle leggi pure, universali e vuote del pensiero: donde l'apertura di un campo di ricerche in cui si tenta o di ricondurre qualsiasi riflessione trascendentale all'analisi dei formalismi, o di scoprire nella soggettività trascendentale il terreno di possibilità di ogni formalismo. Quanto all'altra apertura filosofica, essa si è manifestata dapprima con la fenomenologia hegeliana, allorché la totalità del campo empirico è stata recuperata all'interno d'una coscienza che si rivela a se stessa come spirito, ossia come campo empirico e insieme trascendentale.

È chiaro come il compito fenomenologico che Husserl assegnerà molto più tardi a se stesso, sia legato, dal più profondo delle sue possibilità e impossibilità, al destino della filosofia occidentale nei termini in cui questo viene fissato a partire dal XIX secolo. Esso tenta, infatti, di ancorare i diritti e i limiti d'una logica formale in una riflessione di tipo trascendentale, e di vincolare dall'altra parte la soggettività trascendentale all'orizzonte implicito dei contenuti empirici, che esso solo ha la possibilità di costituire, di conservare e di schiudere attraverso esplicitazioni infinite. Ma forse esso non sfugge al pericolo che minaccia, prima ancora della fenomenologia, ogni impresa dialettica, rovesciandola sempre, volente o nolente, in un'antropologia. Probabilmente non è possibile conferire valore trascendentale ai contenuti empirici, o spostarli verso una soggettività costituente, senza dar luogo, almeno silenziosamente, a un'antropologia, cioè a un modo di pensiero in cui i limiti di diritto della conoscenza (e quindi di ogni sapere empirico) sono al tempo stesso le forme concrete dell'esistenza, così come vengono offerte proprio in questo sapere empirico medesimo.

Le conseguenze più remote, e per noi più difficili da circoscrivere, dell'evento fondamentale all'improvviso subentrato nell'*episteme* occidentale sul finire del XVIII secolo, possono così riassumersi: negativamente, il campo delle forme pure della conoscenza si isola, acquistando a un tempo autonomia e sovranità nei riguardi di ogni sapere empirico, facendo nascere e rinascere incessantemente il progetto di formalizzare il concreto e di costituire ad ogni costo delle scienze pure; positivamente, i campi empirici si saldano a riflessioni sulla soggettività, l'essere umano e il finito, acquistando valore e

funzione sia di filosofia, sia di riduzione della filosofia oppure di contro-filosofia.

VIII

Lavoro, vita, linguaggio

1. LE NUOVE EMPIRICITÀ

Siamo arrivati così ben oltre l'evento storico che si trattava di situare, ben oltre i margini cronologici della frattura che divide nel suo profondo l'*episteme* del mondo occidentale, e isola per noi l'inizio d'un certo modo *moderno* di conoscere l'empiricità. Il fatto è che il pensiero che ci è contemporaneo e con il quale, volenti o nolenti, pensiamo, è ancora ampiamente dominato sia dall'impossibilità, messa in luce sul finire del XVIII secolo, di fondare le sintesi nello spazio della rappresentazione, sia dall'obbligo correlativo, simultaneo, ma subito discorde, di schiudere il campo trascendentale della soggettività, e di costituire all'incontro, di là dall'oggetto, i "quasi-trascendentali" che per noi sono la Vita, il Lavoro, il Linguaggio. Al fine di far sorgere tale obbligo e tale impossibilità nell'asprezza della loro irruzione storica, bisognava lasciar correre l'analisi lungo l'intero arco del pensiero, il quale trova la propria origine in tale apertura; bisognava che il discorso riproducesse velocemente il destino o la china del pensiero moderno per raggiungere infine il suo punto di inversione: quell'odierna luminosità, pallida ancora ma forse decisiva, la quale ci consente, se non di circoscrivere interamente, per lo meno di dominare a frammenti, e di padroneggiare un po' ciò che, di tale pensiero formato sul limitare dell'età moderna, giunge ancora sino a noi, ci investe, e serve da terreno continuo al nostro discorso. L'altra metà dell'evento tuttavia - la più importante probabilmente, dato che riguarda nel loro essere stesso, nel loro radicarsi, le positività cui si agganciano le nostre conoscenze empiriche - è restata in sospenso; ed è questa che occorre adesso analizzare.

In una prima fase - quella che cronologicamente si estende dal 1775 al 1795 e la cui configurazione può essere tracciata attraverso le opere di Smith, di Jussieu e di Wilkins - i concetti di lavoro, d'organismo e di sistema grammaticale furono introdotti, o reintrodotti con uno statuto singolare, nell'analisi delle rappresentazioni e nello spazio tabulare in cui questa fino allora si dispiegava. Probabilmente, la loro funzione era ancora quella di autorizzare tale analisi, di consentire la definizione delle identità e delle differenze, e di fornire lo strumento - una sorta di auna qualitativa - per un ordinamento. Ma né il lavoro né il sistema grammaticale né l'organizzazione vivente potevano essere definiti, o garantiti, attraverso il semplice gioco della rappresentazione che si scomponeva, si analizzava, si ricomponeva e in tal modo rappresentava se stessa entro una pura duplicazione; lo spazio dell'analisi non poteva pertanto mancare di perdere la propria autonomia. Ormai il quadro, cessando d'essere il luogo di tutti gli ordini possibili, la matrice di tutti i rapporti, la forma di distribuzione di tutti gli esseri nella loro individualità particolare, non costituisce per il sapere nient'altro che una tenue pellicola di superficie; le prossimità che manifesta, le identità

elementari che circoscrive e di cui mostra la ripetizione, le somiglianze che esso svolge nell'atto di renderle manifeste, le costanze che esso permette di percorrere, non sono altro che gli effetti di talune sintesi o organizzazioni, o sistemi posti ben oltre le ripartizioni che è possibile ordinare a partire dal visibile. L'ordine che si offre allo sguardo, con la quadrettatura permanente delle sue distinzioni, non è più che uno scintillio superficiale al di sopra di una profondità.

Lo spazio del sapere occidentale è ormai prossimo a precipitare: la *tassonomia* la cui grande superficie universale si dispiegava in correlazione con la possibilità d'una *mathesis* e che costituiva il tempo forte del sapere - la sua possibilità prima e insieme il termine della sua perfezione - è sul punto di coordinarsi ad una verticalità oscura: questa definirà la legge delle somiglianze, prescriverà le prossimità e le discontinuità, fonderà le disposizioni percettibili e sposterà tutti i grandi sviluppi orizzontali della *tassonomia* verso la regione un po' accessoria delle conseguenze. In tal modo, la cultura europea si inventa una profondità ove sarà questione non più delle identità, dei caratteri distintivi, delle tavole permanenti con tutti i loro percorsi e tracciati possibili, ma delle grandi forze nascoste, sviluppatesi a partire dal loro nucleo primitivo ed inaccessibile, dell'origine, della causalità, della storia. Ormai, le cose non giungeranno più alla rappresentazione se non dal fondo di tale spessore chiuso su di sé, confuse forse e rese più opache dalla sua oscurità, ma vincolate saldamente a se stesse, riunite o separate, raggruppate senza scampo ad opera del vigore che si cela laggiù, in tale fondo. Le figure visibili, i loro nessi, gli spazi bianchi che le isolano e ne contornano il profilo non si offriranno più al nostro sguardo se non interamente composti, già articolati in quella notte sotterranea che li fomenta attraverso il tempo. A questo punto - ecco l'altra fase dell'evento - il sapere nella sua positività cambia natura e forma. Sarebbe falso - insufficiente soprattutto - attribuire tale mutazione alla scoperta di oggetti ancora sconosciuti, come il sistema grammaticale del sanscrito, o il rapporto, nel vivente, fra le disposizioni anatomiche e i piani funzionali, o ancora la funzione economica del capitale. Né molto più esatto sarebbe di immaginare che la grammatica generale sia diventata filologia, la storia naturale biologia, e l'analisi delle ricchezze economia politica per il fatto che tutti questi modi di conoscenza hanno rettificato i loro metodi, accostato più direttamente il loro oggetto, razionalizzato i loro concetti, scelto migliori modelli di formalizzazione, in una parola, per il fatto che si sono liberati dalla loro preistoria attraverso una sorta di autoanalisi della ragione medesima. Ciò che cambiò alla svolta del secolo, e subì un'alterazione irreparabile, fu il sapere stesso come modo d'essere preliminare e indiviso fra il soggetto che conosce e l'oggetto della conoscenza; se ci si mise a studiare il costo della produzione, e se non fu più utilizzata la situazione ideale e primitiva del baratto per analizzare la formazione del valore, ciò accadde perché, al livello archeologico, la produzione, in quanto figura fondamentale nello spazio del sapere, si sostituì allo scambio, facendo apparire da un lato nuovi oggetti conoscibili (come il capitale) e prescrivendo dall'altro nuovi concetti e nuovi metodi (come l'analisi delle forme di produzione). Parimenti, se si studia, da Cuvier in poi, l'organizzazione interna degli esseri viventi, e se, a tal fine, si utilizzano i metodi dell'anatomia comparata, ciò si verifica perché la Vita, in quanto forma fondamentale del sapere, ha fatto apparire oggetti nuovi (come il rapporto tra carattere e funzione) e nuovi metodi (come la ricerca delle analogie). Infine, se Grimm e Bopp tentano di definire le

leggi dell'alternanza vocalica o della mutazione delle consonanti, questo accade perché il Discorso, in quanto modo del sapere, è stato sostituito dal Linguaggio, il quale definisce oggetti precedentemente non manifesti (famiglie di lingue in cui i sistemi grammaticali sono analoghi) e prescrive metodi che non erano stati ancora usati (analisi delle regole di trasformazione delle consonanti e delle vocali). La produzione, la vita, il linguaggio: ma non bisognerà cercare in essi degli oggetti che si sarebbero, come in virtù del proprio peso, e sotto l'effetto d'una insistenza autonoma, imposti dall'esterno ad una conoscenza che troppo a lungo li avrebbe trascurati; non bisognerà vedervi neppure dei concetti edificati a poco a poco, grazie a nuovi metodi, attraverso il progresso delle scienze incamminate verso la propria razionalità. Sono modi fondamentali del sapere, i quali sostengono, nella loro unità senza incrinature, la correlazione seconda e derivata di nuove scienze e tecniche con oggetti inediti. La costituzione di tali modi fondamentali è probabilmente sepolta lontano entro lo spessore degli strati archeologici: se ne può, tuttavia, rintracciare qualche segno attraverso le opere di Ricardo, per l'economia, di Cuvier, per la biologia, di Bopp, per la filologia.

2. RICARDO

Nell'analisi di Adam Smith, il lavoro era debitore del suo privilegio al potere, che esso deteneva, di stabilire fra i valori delle cose una misura costante; consentiva di far equivalere nello scambio oggetti di bisogno, il cui accampionamento sarebbe stato, altrimenti, esposto a mutazioni oppure soggetto a una sostanziale relatività. Ma un tale compito non poteva essere assunto che al prezzo d'una condizione: era necessario supporre che la quantità di lavoro indispensabile per produrre una cosa fosse pari alla quantità di lavoro che questa cosa, a sua volta, poteva comprare nel processo dello scambio. Ma come giustificare tale identità, su cosa fondarla se non su una certa assimilazione (ammessa tacitamente più che denunciata) tra il lavoro in quanto attività di produzione, e il lavoro in quanto merce che può essere comprata e venduta? In questo secondo senso, il lavoro non può essere utilizzato come misura costante, dal momento che « è soggetto ad altrettante variazioni quante sono le merci o derrate con cui può essere confrontato »¹. Tale confusione, in Adam Smith, aveva la sua origine nella preminenza accordata alla rappresentazione: ogni merce rappresentava un certo lavoro, e ogni lavoro poteva rappresentare una certa quantità di merce. L'attività degli uomini e il valore delle cose comunicavano nell'elemento trasparente della rappresentazione. È qui che l'analisi di Ricardo trova il proprio luogo e la ragione della propria decisiva importanza. Non è la prima a riservare un posto importante al lavoro nel gioco dell'economia; ma essa disgrega l'unità della nozione, e distingue, per la prima volta in modo radicale, la forza dell'operaio, la sua fatica, il suo tempo, che vengono comprati e venduti, e inoltre l'attività che è all'origine del valore delle cose. Avremo pertanto da un lato il lavoro che offrono gli operai, che accettano o richiedono gli imprenditori e che viene retribuito dai salari; dall'altro avremo il lavoro che estrae i metalli, produce le derrate, fabbrica gli oggetti, trasporta le merci, e forma in tal modo valori scambiabili che prima di esso non esistevano né senza di esso sarebbero apparsi.

Certo, per Ricardo come per Smith, il lavoro può ben misurare

l'equivalenza delle merci che passano attraverso il circuito degli scambi: « Nell'infanzia delle società, il valore scambiabile delle cose, o la regola che stabilisce la quantità che si deve dare d'un certo oggetto per averne un altro, non dipende che dalla quantità comparativa di lavoro che è stata impiegata nella produzione di ciascuno di essi »¹. Ma la differenza tra Smith e Ricardo sta in questo: per il primo, il lavoro, per il fatto d'essere analizzabile in giornate di sostentamento, può servire da unità comune a tutte le altre merci (di cui fanno parte le derrate stesse necessarie per il sostentamento); per il secondo, la quantità di lavoro consente di stabilire il valore d'una cosa, non già soltanto perché questa è rappresentabile in unità di lavoro, ma in primo luogo e fondamentalmente perché il lavoro in quanto attività di produzione è « la fonte di ogni valore ». Questo non può più essere definito come nell'età classica, movendo dal sistema totale delle equivalenze, e dalla capacità che possono avere le merci di rappresentarsi a vicenda. Il valore ha cessato d'essere un segno: esso è divenuto un prodotto. Se le cose valgono quanto il lavoro che vi è stato dedicato, o se per lo meno il loro valore è proporzionale a tale lavoro, non è per il fatto che il lavoro sarebbe un valore stabile, costante, e permutabile sotto tutti i cieli e in tutti i tempi, ma perché ogni valore, quale esso sia, trae la propria origine dal lavoro. E la prova migliore di ciò è data dal fatto che il valore delle cose aumenta con la quantità di lavoro che occorre dedicare ad esse se le si vuole produrre; ma esso non cambia con l'aumento o il ribasso dei salari con cui il lavoro, come ogni altra merce, viene scambiato¹. Mentre circolano sui mercati, mentre vengono scambiati a vicenda, i valori serbano ancora un potere di rappresentazione. Ma tale potere, lo derivano da altrove, da quel lavoro più primitivo e più radicale di ogni rappresentazione e che quindi non può essere definito dallo scambio. Laddove nel pensiero classico il commercio e lo scambio servono da sfondo invalicabile all'analisi delle ricchezze (come ancora nello stesso Adam Smith, in cui la divisione del lavoro è governata dai criteri del baratto), dopo Ricardo, la possibilità dello scambio è fondato sul lavoro; d'ora in poi la teoria della produzione dovrà sempre precedere quella della circolazione.

Donde tre conseguenze che occorre tenere a mente. La prima è l'instaurazione d'una serie causale di forma radicalmente nuova. Nel XVIII secolo, il gioco delle determinazioni economiche era tutt'altro che ignorato: si spiegava come la moneta poteva fuggire o affluire, come i prezzi potevano salire o scendere, la produzione essere incrementata, stagnare o diminuire; ma tutti questi movimenti erano definiti a partire da uno spazio tabulare in cui i valori potevano rappresentarsi a vicenda; i prezzi aumentavano quando gli elementi rappresentanti crescevano più rapidamente degli elementi rappresentati; la produzione diminuiva quando gli strumenti di rappresentazione diminuivano rispetto alle cose da rappresentare ecc. Si trattava sempre d'una causalità circolare e di superficie dal momento che non verteva mai se non sui poteri reciproci dell'analizzante e dell'analizzato. A partire da Ricardo, il lavoro, spostato rispetto alla rappresentazione, e insediato in una regione in cui questa non ha più presa, si organizza in base a una causalità che ad esso è propria. La quantità di lavoro necessario per la fabbricazione d'una cosa (o per la sua raccolta, o per il suo trasporto) e determinante il valore di questa, dipende dalle forme di produzione; a seconda del grado di divisione nel lavoro, della massa di capitale di cui l'imprenditore dispone e di quella che ha investito negli impianti della sua fabbrica, la produzione verrà modificata; talvolta sarà costosa,

talaltra meno ². Ma siccome, in ogni caso, tale costo (salari, capitale e redditi, profitti) è determinato da un lavoro già compiuto e applicato a questa nuova produzione, si verifica la nascita di una grande serie lineare e omogenea che è quella della produzione. Ogni lavoro ha un risultato che, in una forma o nell'altra, viene applicato a un nuovo lavoro di cui definisce il costo; e questo nuovo lavoro, a sua volta, entra nella formazione d'un valore ecc. Quest'accumulo in serie rompe per la prima volta con le determinazioni reciproche che, ad esclusione di altre, operavano nell'analisi classica delle ricchezze. Di conseguenza, esso introduce la possibilità d'un tempo storico continuo, anche se di fatto, come vedremo, Ricardo pensa l'evoluzione futura solo nella forma d'un rallentamento e, al limite, d'una interruzione totale della storia. Al livello delle condizioni di possibilità del pensiero, Ricardo, dissociando formazione e rappresentatività del valore, ha permesso l'articolazione dell'economia sulla storia. Le "ricchezze", invece di distribuirsi in un quadro e di costituire così un sistema d'equivalenze, si organizzano e accumulano in una concatenazione temporale: ogni valore viene determinato non già in base agli strumenti che consentono di analizzarlo, ma in base alle condizioni di produzione che lo hanno fatto nascere; e ancora più oltre, tali condizioni sono determinate dalle quantità di lavoro applicate a produrle. Prima ancora che la riflessione economica venga legata alla storia degli eventi o delle società in un discorso esplicito, la storicità ha informato - e probabilmente a lungo - il modo d'essere dell'economia. Questa, nella propria positività, non è più legata ad uno spazio simultaneo di differenze e d'identità, ma al tempo di produzioni successive.

Quanto alla seconda conseguenza, non meno decisiva, essa riguarda la nozione di rarità. Per l'analisi classica, la rarità era definita in riferimento al bisogno: si ammetteva che la rarità si accentuasse o si spostasse a misura che i bisogni aumentavano o assumevano nuove forme; per coloro che hanno fame, rarità di grano; ma per i ricchi che frequentano il bel mondo, rarità di diamante. Gli economisti del XVIII secolo - fisiocrati o no - pensavano che la terra, o il lavoro della terra, permettesse di superare tale rarità almeno in parte: appunto perché la terra ha la meravigliosa proprietà di poter coprire bisogni assai più numerosi di quelli degli uomini che la coltivano. Nel pensiero classico, vi è rarità perché gli uomini si rappresentano oggetti che non hanno; ma vi è ricchezza perché la terra produce in una certa abbondanza oggetti che non vengono immediatamente consumati e possono pertanto rappresentarne altri negli scambi e nella circolazione. Ricardo rovescia i termini di tali analisi: l'apparente generosità della terra è in realtà dovuta solo alla sua crescente avarizia; ciò che è primario, non è il bisogno e la rappresentazione del bisogno nella mente degli uomini, ma semplicemente proprio una carenza originaria.

Infatti il lavoro - cioè l'attività economica - è comparso nella storia del mondo solo quando gli uomini sono stati troppo numerosi per potersi cibare dei frutti spontanei della terra. Non avendo di che sostentarsi, taluni morivano, e molti altri sarebbero morti se non si fossero messi a lavorare la terra. A mano a mano che la popolazione si moltiplicava, nuove frange della foresta dovevano essere abbattute, dissodate e poste in coltura. Ad ogni istante della sua storia, l'umanità non lavora ormai che sotto la minaccia della morte: ogni popolazione, se non trova nuove risorse, è destinata ad estinguersi; e reciprocamente, a mano a mano che gli uomini si moltiplicano, iniziano lavori più numerosi, più lontani, più difficili, meno immediatamente fecondi. Dal momento che

l'incombere della morte si fa più temibile a mano a mano che i sostentamenti necessari diventano di accesso più arduo, il lavoro, a sua volta, deve crescere d'intensità e utilizzare tutti i mezzi al fine di rendersi più profittevole. In tal modo, ciò che rende l'economia possibile e necessaria, è un perpetuo e fondamentale stato di rarità: di fronte a una natura che per se stessa è inerte, e, tranne una piccolissima parte, sterile, l'uomo rischia la sua vita. Non è più nei giochi della rappresentazione che l'economia trova il proprio principio, ma in quella ragione rischiosa in cui la vita fronteggia la morte.

Essa rinvia quindi a quell'ordine di considerazioni sufficientemente ambigue che possiamo chiamare antropologiche: essa collima infatti con le proprietà biologiche d'una specie umana, a proposito della quale Malthus, nello stesso periodo di Ricardo, mostrò che essa tende sempre a aumentare se non vi si porta rimedio o costrizione; l'economia si rapporta altresì alla situazione di quegli esseri viventi i quali rischiano di non trovare nella natura che li circonda di che garantire la propria esistenza; essa indica infine nel lavoro, e nella durezza stessa di tale lavoro, il solo mezzo di negare la carenza fondamentale e di trionfare per un istante sulla morte. La positività dell'economia si situa in questa cavità antropologica. *L'homo oeconomicus*, non è quello che si rappresenta i propri bisogni, e gli oggetti capaci di saziarli; è colui che passa, logora e perde la propria vita nello sfuggire all'imminenza della morte. È un essere finito: e come, dopo Kant, il problema della finitudine è diventato più fondamentale dell'analisi delle rappresentazioni (giacché questa non può essere altro che derivata in rapporto a quello), analogamente, dopo Ricardo l'economia poggia, più o meno esplicitamente, su un'antropologia che tenta di assegnare alla finitudine forme concrete. L'economia del XVIII secolo era collegata a una *mathesis* in quanto scienza generale di tutti gli ordini possibili; quella del XIX sarà rapportata a una antropologia intesa come discorso sulla finitudine naturale dell'uomo. A questo punto, il bisogno, il desiderio, si ritirano dalla parte della sfera soggettiva, in quella regione che, nello stesso periodo, sta diventando l'oggetto della psicologia. È qui, appunto, che nella seconda metà del XIX secolo, i marginalisti andranno a cercare la nozione d'utilità. Si crederà così che Condillac, o Graslin, o Fortbonnais, fossero "già" degli "psicologi" dal momento che analizzavano il valore a partire dal bisogno; e si crederà ugualmente che i fisiocrati siano stati i primi precursori d'un'economia che, dopo Ricardo, aveva analizzato il valore a partire dai costi di produzione. In realtà, si sarà usciti dalla configurazione che aveva reso simultaneamente possibili Quesnay e Condillac; ci si sarà sottratti al regno di quell'*episteme* che aveva fondato la conoscenza sull'ordine delle rappresentazioni; e si sarà entrati in una diversa disposizione epistemologica, quella che distingue, non senza riferirle l'una all'altra, una psicologia dei bisogni rappresentati e un'antropologia della finitudine naturale.

Infine, l'ultima conseguenza riguarda l'evoluzione dell'economia. Ricardo mostra che non bisogna interpretare come fecondità della natura ciò che invece ne sottolinea, e in modo sempre più insistente, l'essenziale avarizia. La rendita fondiaria in cui tutti gli economisti, fino allo stesso Adam Smith, scorgevano il segno d'una fecondità propria della terra, non esiste che nella misura esatta in cui il lavoro agricolo diventa sempre più duro, sempre meno "redditizio". A mano a mano che si è costretti, per la crescita ininterrotta della popolazione, a dissodare terre meno feconde, il raccolto delle nuove unità di grano richiede

maggiore lavoro: o l'aratura deve essere più profonda, o la superficie seminata più vasta, o occorre più concime; il costo della produzione è quindi assai più elevato per le ultime raccolte che per le prime, le quali erano state ottenute in origine su terre ricche e feconde. Ora, tali derrate, così difficili da ottenere, sono indispensabili quanto le altre se non si vuole che una data parte dell'umanità muoia di fame. È pertanto il costo di produzione del grano sulle terre più sterili quello che determinerà il prezzo del grano in genere, anche se quest'ultimo è stato ottenuto con un lavoro due o tre volte minore. Donde, per le terre facili da coltivare, l'aumento dell'utile, il che permette ai loro proprietari di affittarle prelevando un importante canone. La rendita fondiaria è l'effetto non di una natura prolifica, ma d'una terra avara. Ora, tale avarizia non cessa di diventare di giorno in giorno più sensibile: la popolazione, infatti, si sviluppa; ci si mette ad arare terre sempre più povere; i costi di produzione aumentano; i prezzi agricoli aumentano e con essi le rendite fondiarie. Sotto questa pressione, è probabile - anzi è inevitabile - che il salario nominale degli operai si metta esso pure a crescere, al fine di coprire le spese minime di sostentamento; ma per questa stessa ragione, il salario reale non potrà praticamente elevarsi al disopra di ciò che è indispensabile affinché l'operaio si vesta, abbia un tetto, si cibi. E infine, il profitto degli imprenditori diminuirà nella stessa misura in cui aumenterà la rendita fondiaria e in cui la retribuzione operaia resterà stabile. Diminuirebbe addirittura incessantemente fino a sparire, se non si andasse verso un certo limite: infatti, a partire da un determinato momento, i profitti industriali saranno troppo bassi per assorbire nuovi operai; in mancanza di salari supplementari, la mano d'opera non potrà più aumentare e la popolazione diventerà stagnante; non sarà più necessario dissodare nuove terre ancor più inferte delle precedenti: la rendita fondiaria raggiungerà un limite massimo e non eserciterà più la sua pressione abituale sui redditi industriali i quali potranno conseguentemente stabilizzarsi. La Storia infine diventerà stazionaria. La *finitudine* dell'uomo sarà *definita* una volta per tutte, cioè per un tempo *indefinito*.

Paradossalmente, proprio la storicità introdotta nell'economia da Ricardo permette di immaginare questa immobilizzazione della Storia. Quanto al pensiero classico, esso concepiva per l'economia un avvenire sempre aperto e mobile; ma si trattava in realtà d'una modificazione di tipo spaziale: il quadro che le ricchezze si riteneva formassero mediante i loro dispiegamenti, scambi, coordinazioni, poteva pure indefinitamente ingrandirsi; restava tuttavia lo stesso quadro, poiché ogni elemento perdeva parte della propria superficie relativa, ma entrava in rapporto con elementi nuovi. In compenso, proprio il tempo cumulativo della popolazione e della produzione, e la storia ininterrotta della rarità, consentono, a partire dal XIX secolo, di concepire l'impoverimento della Storia, la sua inerzia progressiva, la sua pietrificazione e la sua imminente immobilità rocciosa. È evidente, ora, la funzione svolta dalla Storia e dall'antropologia l'una nei riguardi dell'altra. Non esiste Storia (lavoro, produzione, accumulazione, e crescita dei costi reali) che nella misura in cui l'uomo, in quanto essere naturale, è finito: finitudine che si prolunga ben oltre i limiti primitivi della specie e dei bisogni immediati del corpo, ma che non cessa di accompagnare, almeno in sordina, l'intero sviluppo delle civiltà. Quanto più l'uomo si insedia nel cuore del mondo, quanto più progredisce nel possesso della natura, tanto più fortemente viene incalzato dalla finitudine, tanto più si avvicina alla propria morte. La Storia non consente all'uomo di evadere dai suoi limiti

iniziali, salvo in apparenza, e se viene dato a limite il senso più superficiale; ma considerando la finitudine fondamentale dell'uomo, ci si accorge che la sua situazione antropologica non cessa di drammatizzarne sempre più la Storia, di renderla più rischiosa e di avvicinarla per così dire alla sua impossibilità. Nel momento in cui raggiunge tali confini, la Storia non può che fermarsi, vibrare un istante sul suo asse, e immobilizzarsi per sempre. Ma ciò può prodursi in due modi: o essa raggiunge progressivamente e con lentezza sempre più accentuata uno stato di stabilità che sanziona, nell'infinito del tempo, ciò verso cui ha sempre proceduto, ciò che in fondo essa non smise d'essere fin dall'inizio; o, al contrario, essa arriva a un punto di inversione ove può fissarsi solo nella misura in cui sopprime ciò che era stata incessantemente fino a tale punto.

Nella prima soluzione (rappresentata dal "pessimismo" di Ricardo), la Storia funziona di fronte alle determinazioni antropologiche come una sorta di grande meccanismo compensatore; certo, essa si situa nella finitudine umana, ma vi compare alla stregua d'una figura positiva e in rilievo; consente all'uomo di vincere la rarità cui è destinato. Dal momento che tale carenza diviene ogni giorno più severa, il lavoro diviene più intenso; la produzione aumenta in cifre assolute, ma insieme ad essa, e in virtù del medesimo movimento, aumentano i costi di produzione, cioè le quantità di lavoro necessario per produrre uno stesso oggetto. Di modo che deve inevitabilmente giungere un momento in cui il lavoro non è più sostenuto dalla derrata che esso stesso produce (questa infatti non costa più del cibo dell'operaio che la consegue). La produzione non può più colmare la deficienza. La rarità finisce conseguentemente col limitare se stessa (attraverso una stabilizzazione demografica) e il lavoro con l'accordarsi esattamente ai bisogni (attraverso una ripartizione determinata delle ricchezze). Ormai, la finitudine e la produzione si sovrapporranno esattamente in una figura unica. Ogni fatica supplementare sarebbe inutile; ogni eccedenza di popolazione perirebbe. La vita e la morte verranno in tal modo esattamente poste l'una contro l'altra, superficie contro superficie, immobilizzate e per così dire potenziate entrambe dalla loro spinta antagonistica. La Storia avrà portato la finitudine dell'uomo al punto limite in cui questa apparirà finalmente nella sua purezza: essa non avrà più un margine ove poter sfuggire da se stessa, più sforzo alcuno da fare per predisporre un avvenire, più terre nuove aperte a uomini futuri; sotto la grande erosione della Storia, l'uomo sarà a poco a poco privato di tutto ciò che può nascondere ai propri occhi; avrà esaurito tutti i possibili che offuscano un po' e mascherano sotto le promesse del tempo la sua nudità antropologica; attraverso lunghi percorsi, ma inevitabili e vincolanti, la Storia avrà portato l'uomo fino alla verità che lo immobilizza su se medesimo.

Nella seconda soluzione (rappresentata da Marx), il rapporto della Storia con la finitudine antropologica è decifrato secondo la direzione opposta. La Storia, in tal caso, svolge una funzione negativa: essa infatti accentua le pressioni del bisogno e fa aumentare le carenze, costringendo gli uomini a lavorare e a produrre sempre più, senza ricevere più di quanto è loro indispensabile per vivere, e talora un po' meno. Tanto che col tempo, il prodotto del lavoro si accumula, sfuggendo senza tregua a coloro che lo compiono: i quali producono infinitamente più della parte del valore che torna loro sotto forma di salario, e danno così al capitale la possibilità di comprare nuovamente del lavoro. In tal modo, il numero di coloro che la Storia mantiene ai

limiti delle condizioni d'esistenza cresce senza posa; inoltre, tali condizioni non cessano di farsi più precarie e di avvicinarsi a ciò che renderà l'esistenza stessa impossibile; l'accumulo del capitale, l'aumento delle imprese e della loro capacità, la pressione costante esercitata sui salari, l'eccesso della produzione, restringono il mercato del lavoro: la retribuzione di quest'ultimo diminuisce, mentre la disoccupazione aumenta. Respinta dalla miseria ai confini della morte, una classe intera di uomini fa, come a nudo, l'esperienza di ciò che sono il bisogno, la fame, e il lavoro. Mentre gli altri attribuiscono tutto questo alla natura o all'ordine spontaneo delle cose, essi sanno invece riconoscerne il risultato d'una Storia e l'alienazione d'una finitudine che non ha tale forma. Per questa ragione essi sono i soli che potranno recuperare, al fine di restaurarla, questa verità dell'essenza umana. Ciò si potrà ottenere solo mediante la soppressione o per lo meno il rovesciamento della storia quale si è svolta finora: solo allora comincerà un tempo che non avrà più né la stessa forma, né le stesse leggi, né lo stesso modo di scorrere.

Ma poco importa senza dubbio l'alternativa tra il "pessimismo" di Ricardo e la promessa rivoluzionaria di Marx. Un tale sistema d'opzioni non rappresenta altro che i due modi possibili di percorrere i rapporti fra antropologia e Storia, nei termini in cui questi vengono instaurati dall'economia tramite le nozioni di rarità e di lavoro. Per Ricardo la Storia riempie la cavità predisposta dalla finitudine antropologica e manifestata da una perpetua carenza, fino al momento in cui viene raggiunto il punto d'una stabilizzazione definitiva; secondo la lettura marxista, la Storia, spossando l'uomo del suo lavoro, fa sorgere in rilievo la forma positiva della sua finitudine, la sua verità materiale finalmente liberata. Certo, si comprende senza difficoltà come, al livello dell'opinione, si distribuirono le scelte reali, e perché taluni optarono per il primo tipo d'analisi, altri per il secondo. Ma queste sono soltanto differenze derivate, riconducibili in tutto e per tutto a un'indagine e a un trattamento dossologico. Al livello profondo del sapere occidentale, il marxismo non ha introdotto alcun taglio reale; figura piena, tranquilla, confortevole, e, in fede mia, soddisfacente per un certo periodo (il suo), si è situato senza difficoltà all'interno d'una disposizione epistemologica che lo ha accolto con favore (essendo essa, appunto, che gli faceva posto) e che esso a sua volta non aveva né l'intento di turbare, né soprattutto il potere di alterare, fosse pure di un pollice, dal momento che poggiava interamente su di essa. Il marxismo è nel pensiero del XIX secolo come un pesce nell'acqua: cioè, fuori di lì cessa ovunque di respirare. Se si oppone alle teorie "borghesi" dell'economia, e se in tale opposizione progetta contro esse un rovesciamento radicale della Storia, tale conflitto e tale progetto hanno per condizioni di possibilità non già la ripresa in mano della Storia intera, ma un evento che tutta l'archeologia può situare con precisione e che ha ordinato simultaneamente, entro un'identica modalità, l'economia borghese e l'economia rivoluzionaria del XIX secolo. I loro dibattiti possono agitare finché vogliono talune onde e tracciare rughe sulla superficie: sono tempeste solo per vasche da bambini.

L'essenziale è che agli inizi del XIX secolo si sia costituita una disposizione del sapere in cui figurano a un tempo la storicità dell'economia (in rapporto con le forme di produzione), la finitudine dell'esistenza umana (in rapporto con la rarità e il lavoro), e la scadenza d'una fine della Storia, o in quanto rallentamento indefinito o in quanto rovesciamento radicale. Storia, antropologia e interruzione del divenire

si appartengono reciprocamente secondo una figura la quale definisce, per il pensiero nel XIX secolo, uno dei suoi reticoli più importanti. È nota, ad esempio, la funzione che tale disposizione ha svolto per rianimare la buona volontà ormai sfinita degli umanismi; è noto come ha fatto rinascere le utopie di compimento. Nel pensiero classico, l'utopia funzionava piuttosto come una fantasticheria d'origine: il fatto è che la freschezza del mondo doveva garantire il dispiegamento ideale d'un quadro in cui ogni cosa sarebbe stata presente al suo posto con le sue prossimità, le sue differenze proprie, le sue equivalenze immediate; in questa luce prima, le rappresentazioni non dovevano ancora essere staccate dalla viva, acuta e sensibile presenza di ciò che rappresentano. Nel XIX secolo l'utopia riguarda la caduta del tempo più che il suo mattino: il fatto è che il sapere non è più costituito sul modo del quadro, ma su quello della serie, della concatenazione, e del divenire: quando giungerà, con la sera promessa, l'ombra dell'epilogo, l'erosione lenta o la violenza della Storia porranno in risalto, nella sua immobilità rocciosa, la verità antropologica dell'uomo; il tempo dei calendari potrà pur continuare; esso sarà come vuoto, dal momento che la storicità si sarà sovrapposta esattamente all'essenza umana. Lo scorrere del divenire, con tutte le sue risorse di dramma, d'oblio, d'alienazione, sarà captato in una finitudine antropologica la quale a sua volta troverà in esso la propria manifestazione illuminata. La *finitudine*, con la sua verità, si manifesta nel *tempo*; e di colpo il *tempo* è *finito*. La grande fantasticheria d'un termine della Storia è l'utopia dei pensieri causali, così come il sogno delle origini era utopia dei pensieri classificatori.

Tale disposizione è stata a lungo vincolante; e alla fine del XIX secolo, Nietzsche la fece un'ultima volta scintillare incendiandola. Riprese la fine dei tempi per farne la morte di Dio e l'erranza dell'ultimo uomo; riprese la finitudine antropologica, ma per far scaturire il balzo prodigioso del superuomo; riprese la grande catena continua della Storia, ma per curvarla nell'infinito del ritorno. La morte di Dio, l'imminenza del superuomo, la promessa e il terrore della grande annata, possono ben riprendere, quasi puntualmente, gli elementi che si dispongono nel pensiero del XIX secolo e ne formano il reticolo archeologico; resta nondimeno il fatto che appiccano il fuoco a tutte queste forme stabili, disegnando con i loro resti calcinati i volti più strani e forse impossibili; e in una luce, di cui ancora non si sa esattamente se essa ravvivi l'ultimo incendio, o indichi l'aurora, vediamo schiudersi quello che può essere lo spazio del pensiero contemporaneo. È Nietzsche, comunque, che ha bruciato per noi, e prima ancora che fossimo nati, le promesse riunite della dialettica e dell'antropologia.

3. CUVIER

Nel suo progetto di stabilire una classificazione fedele quanto un metodo e rigorosa quanto un sistema, Jussieu aveva scoperto la regola di subordinazione dei caratteri, così come Smith aveva utilizzato il valore costante del lavoro per stabilire il prezzo naturale delle cose nel gioco delle equivalenze. E come Ricardo riscattò il lavoro dalla sua funzione di misura per farlo entrare, di qua da ogni scambio, nelle forme generali della produzione, allo stesso modo Cuvier riscattò dalla funzione tassonomica la subordinazione dei caratteri, per farla entrare di qua da ogni classificazione eventuale nei vari piani d'organizzazione degli esseri viventi. Il nesso interno che fa dipendere le strutture le une

dalle altre non è più situato al solo livello delle frequenze, ma diventa il fondamento medesimo delle correlazioni. Questo scarto e questa inversione saranno tradotti un giorno da Geoffroy Saint-Hilaire quando dirà: « L'organizzazione diviene un essere astratto... suscettibile di forme numerose »¹. Lo spazio degli esseri viventi ruota intorno a tale nozione, e tutto ciò che era potuto apparire fino allora attraverso la quadrettatura della Storia naturale (generi, specie, individui, strutture, organi), tutto ciò che si era offerto allo sguardo, assume ormai un modo d'essere nuovo.

E in primo luogo, quegli elementi o quei gruppi d'elementi distinti che lo sguardo può articolare nel percorrere il corpo degli individui, e che vengono chiamati gli *organi*. Nell'analisi dei classici, l'organo era definito, a un tempo, in base alla sua struttura e alla sua funzione; era come un sistema a doppia entrata che poteva essere letto esaustivamente o a partire dal compito che svolgeva (ad esempio la riproduzione), o a partire dalle sue variabili morfologiche (forma, grandezza, disposizione o numero). I due modi di deciframento coincidevano con la massima esattezza, ma erano indipendenti l'uno dall'altro, dal momento che il primo enunciava l'*utilizzabile*, il secondo l'*identificabile*. Cuvier sconvolge proprio questa disposizione; togliendo sia il postulato dell'accordo sia quello dell'indipendenza, egli fa ridondare, e di molto, la funzione rispetto all'organo, e assoggetta la disposizione dell'organo alla sovranità della funzione. Dissolve, se non l'individualità, almeno l'indipendenza dell'organo: erroneo è credere che « tutto è importante in un organo importante »; occorre dirigere l'attenzione « piuttosto sulle funzioni stesse che sugli organi »¹; prima di definire questi attraverso le loro variabili, è necessario riferirli alla funzione che rendono possibile. Tali funzioni sono in numero relativamente poco elevato: respirazione, digestione, circolazione, locomozione... Tanto che la diversità visibile delle strutture non emerge più sullo sfondo d'un quadro di variabili, ma sullo sfondo di grandi unità funzionali capaci di realizzarsi e di compiere il loro fine in modi diversi: « Per ogni genere d'organi, considerato in tutti gli animali, ciò che vi è di comune è irrilevante; spesso gli organi si somigliano soltanto per l'effetto che producono. Ciò dovette colpire soprattutto a proposito della respirazione la quale si opera nelle diverse classi attraverso organi così variati che la loro struttura non presenta alcun punto comune »². Considerando l'organo nel suo rapporto con la funzione, si vedono pertanto comparire "somiglianze" laddove non esiste alcun elemento "identico"; somiglianza che si costituisce tramite il passaggio all'evidente invisibilità della funzione. Quanto alle branchie e ai polmoni ad esempio, poco importa, dopo tutto, se hanno in comune talune variabili di forma, di grandezza, di numero: si somigliano perché sono due varietà di quell'organo inesistente, astratto, irreali, indeterminabili, assenti da ogni specie descrivibile, eppure presenti nel regno animale nel suo complesso e che serve a *respirare in genere*. Vengono in tal modo restaurate nell'analisi del vivente le analogie di tipo aristotelico: le branchie sono, per la respirazione nell'acqua, ciò che i polmoni sono per la respirazione nell'aria. Certo rapporti del genere erano perfettamente noti nell'età classica; servivano però unicamente a determinare delle funzioni; non venivano utilizzati per stabilire l'ordine delle cose nello spazio della natura. Dopo Cuvier, la funzione, definita nella forma non percettibile dell'effetto da ottenere, servirà da termine medio costante e consentirà di riferire l'uno all'altro complessi di elementi sprovvisti della più piccola identità visibile. Ciò che per lo

sguardo classico era soltanto un insieme di pure e semplici differenze giustapposte a identità, deve adesso ordinarsi ed essere pensato a partire da una omogeneità funzionale che segretamente lo sostiene. Vi è *storia naturale* allorché il Medesimo e l'Altro non appartengono che a un solo spazio; qualcosa come la *biologia* diviene possibile allorché tale unità di piano comincia a disfarsi e le differenze sorgono sullo sfondo d'una identità più profonda e per così dire più seria di essa.

Tale riferimento alla funzione, tale sganciamento fra il piano delle identità e quello delle differenze fanno sorgere rapporti nuovi: quelli di *coesistenza*, di *gerarchia interna*, di *dipendenza* rispetto al *piano d'organizzazione*. La *coesistenza* designa il fatto che un organo o un sistema d'organi non possono essere presenti in un vivente senza che un altro organo o un altro sistema, d'una natura o d'una forma determinate, non lo siano ugualmente: «Tutti gli organi d'uno stesso animale formano un sistema unico di cui tutte le parti si sostengono, agiscono e reagiscono le une sulle altre; e non possono esservi modificazioni in una di esse che non ne provochino di analoghe in tutte le altre¹». All'interno del sistema della digestione, la forma dei denti (il fatto che siano taglienti o masticatori) varia di pari passo con «la lunghezza, le pieghe, le dilatazioni del sistema alimentare»; o ancora, per dare un esempio di coesistenza di sistemi diversi, gli organi della digestione non possono variare indipendentemente dalla morfologia delle membra (e in particolare dalla forma delle unghie): a seconda che vi siano artigli o zoccoli, e quindi a seconda che l'animale possa o no afferrare e fare a pezzi il proprio cibo, il canale alimentare, i «succhi dissolvanti», la forma dei denti non saranno gli stessi¹. Si tratta in tal caso di correlazioni laterali che stabiliscono tra elementi di uguale livello rapporti di concomitanza fondati da necessità funzionali: siccome *bisogna* che l'animale si cibi, la natura della preda e il suo modo di cattura non possono rimanere estranei agli apparati di masticazione e digestione, e vice-versa.

Esistono tuttavia disposizioni su piani *gerarchici*. È noto come l'analisi classica sia stata condotta a sospendere il privilegio degli organi più importanti, per considerarne solo l'efficacia tassonomica. Ora che non vengono più trattate determinate variabili indipendenti, ma determinati sistemi governati gli uni dagli altri, il problema dell'importanza reciproca viene ad essere nuovamente posto. Così, il canale alimentare dei mammiferi non è soltanto in un rapporto di covariazione eventuale con gli organi della locomozione e della prensione; almeno in parte esso è prescritto dal modo di riproduzione. Questa, infatti, nella sua forma vivipara, non implica semplicemente la presenza degli organi che ad essa sono legati direttamente; richiede altresì l'esistenza d'organi della lattazione, la presenza di labbra, come pure quella d'una lingua carnosa; prescrive d'altra parte la circolazione d'un sangue caldo e la bilocularità del cuore². L'analisi degli organismi, e la possibilità di stabilire tra essi somiglianze e distinzioni, presuppone pertanto che sia stata determinata la tabella, non già degli elementi che possono variare da specie a specie, ma delle funzioni che, nei viventi in genere, si impongono, si ricoprono e si coordinano le une alle altre: non più il poligono delle modificazioni possibili, ma la piramide gerarchica dell'importanza. Cuvier pensò inizialmente che le funzioni d'esistenza precedessero quelle di relazione «poiché l'animale dapprima è, poi *sente e agisce*»: supposeva pertanto che la generazione e la circolazione dovessero inizialmente determinare un certo numero d'organi cui la disposizione degli altri veniva ad essere assoggettata; quelli avrebbero formato i caratteri primari, questi i

caratteri secondari ³. Poi subordinò la circolazione alla digestione, dal momento che questa esiste in tutti gli animali (il corpo del polipo non è nel suo complesso che una sorta d'apparato digestivo), mentre il sangue e i vasi non si trovano « che negli animali superiori e spariscono successivamente in quelli delle ultime classi » ¹. Più tardi è il sistema nervoso (con l'esistenza o l'inesistenza d'una corda spinale) che gli apparve come determinante di tutte le disposizioni organiche: «È, in fondo, il tutto dell'animale: gli altri sistemi non esistono che per servirlo e conservarlo » ².

Questa preminenza d'una funzione sulle altre implica che l'organismo nelle sue disposizioni visibili obbedisca a un *piano*. Un piano del genere garantisce il regno delle funzioni essenziali e vi riallaccia, ma con un grado maggiore di libertà, gli organi che assicurano funzionamenti meno capitali. In quanto principio gerarchico, tale piano definisce le funzioni preminenti, distribuisce gli elementi anatomici che consentono ad esso di effettuarsi e li insedia nelle aree privilegiate del corpo: così nel vasto gruppo degli Articolati, la classe degli Insetti lascia apparire l'importanza primordiale delle funzioni locomotorie e degli organi del movimento; nei tre altri sono le funzioni vitali, in compenso, che prevalgono ³. Nel controllo regionale che esercita sugli organi meno fondamentali, il piano d'organizzazione non svolge un compito altrettanto determinante; in un certo senso, si liberalizza, a mano a mano che ci si allontana dal centro, autorizzando modificazioni, alterazioni, cambiamenti nella forma o nell'utilizzazione possibile. È sempre lo stesso, ma divenuto più flessibile e più permeabile ad altre forme di determinazione, come, ad esempio, si può facilmente constatare nei Mammiferi a proposito del sistema di locomozione. I quattro membri motori fanno parte del piano d'organizzazione, ma soltanto a titolo di caratteri secondari; non sono pertanto mai soppressi, né assenti o sostituiti, sibbene « mascherati come nelle ali dei pipistrelli e nelle pinne posteriori delle foche»; accade anche che siano «snaturati nell'uso come nelle pinne pettorali dei cetacei... La natura, di un braccio ha fatto una pinna. Vedete che vi è sempre una sorta di costanza nei caratteri secondari a seconda del loro travestimento » ⁴. Si comprende così come le specie possano a volte somigliarsi (per formare gruppi come i generi, le classi, e ciò che Cuvier chiama le ramificazioni) e distinguersi le une dalle altre. Ciò che le rende vicine, non è una certa quantità d'elementi sovrapponibili, ma una sorta di punto focale d'identità, che non può essere analizzato in aree visibili perché definisce l'importanza reciproca delle funzioni. Gli organi si dispongono a partire da questo centro impercettibile delle identità, e a mano a mano che si allontanano guadagnano in flessibilità, in possibilità di variazioni, in caratteri distintivi. Le specie animali sono diverse riguardo alla periferia, sono simili riguardo al centro; l'inaccessibile le unifica, il manifesto le disperde. Si generalizzano dal lato di ciò che è essenziale alla loro vita; si singolarizzano dal lato di ciò che è più accessorio. Quanto più si vogliono ottenere gruppi estesi, tanto più occorre immergersi nel buio dell'organismo, in direzione del poco visibile, in quella dimensione che sfugge al percepito; quanto più s'intende delimitare l'individualità, tanto più occorre risalire in superficie, e lasciar scintillare, nella loro visibilità, le forme toccate dalla luce; la molteplicità è visibile, l'unità è segreta. Insomma, le specie viventi "sfuggono" al brulichio degli individui e delle specie: esse possono essere classificate solo perché vivono e a partire da ciò che nascondono.

Possiamo misurare l'immenso rovesciamento che tutto ciò presuppone

nei riguardi della *tassonomia* classica. Questa veniva costruita interamente a partire dalle quattro variabili di descrizione (forme, numero, disposizione, grandezze), le quali venivano percorse, quasi mediante un solo movimento, dal linguaggio e dallo sguardo; e in tale distribuzione del visibile, la vita appariva come l'effetto d'un ritaglio, semplice frontiera classificatrice. Da Cuvier in poi, è la vita in ciò che essa ha di non percepibile, di puramente funzionale, che fonda la possibilità esterna d'una classificazione. Non esiste più, sulla grande falda dell'ordine, la classe di ciò che può vivere; esiste soltanto - e proveniente dalla profondità della vita, da ciò che è più remoto allo sguardo - la possibilità di classificare. L'essere vivente era una località della classificazione naturale; il fatto d'essere classificabile è ora una proprietà del vivente. Scompare così il progetto d'una *tassonomia* generale; scompare così la possibilità di svolgere un grande ordine naturale che andrebbe senza discontinuità dal più semplice e dal più inerte sino al più vivente e al più complesso; scompare così la, ricerca dell'ordine in quanto terreno e fondamento d'una scienza generale della natura. Scompare così la "natura", dato che lungo l'intero arco dell'età classica, essa non è mai esistita soprattutto come "tema", come "idea", come risorsa indefinita del sapere, ma soltanto come spazio omogeneo delle identità e delle differenze ordinabili. Tale spazio è ora dissociato e come schiuso nel suo spessore. Al posto d'un campo unitario di visibilità e d'ordine, i cui elementi hanno valore distintivo gli uni in rapporto agli altri, si ha una serie d'opposizioni i due termini delle quali non sono di uguale livello: da un lato, vi sono gli organi secondari che sono visibili alla superficie del corpo e si danno senza intervento alla percezione immediata, dall'altro, gli organi primari, che sono essenziali, centrali, nascosti, e ai quali non è possibile arrivare che attraverso la dissezione, cioè eliminando materialmente l'involucro colorato degli organi secondari. Esiste ancora, più profondamente, l'opposizione fra gli organi in genere, che sono spaziali, solidi, direttamente o indirettamente visibili, e le funzioni, le quali non si danno alla percezione ma prescrivono, come dal disotto, la disposizione di ciò che viene percepito. Esiste infine, al limite estremo, l'opposizione fra identità e differenza: esse non sono più di uguale grana, non si stabiliscono più le une rispetto alle altre su un piano omogeneo; ma le differenze proliferano in superficie, mentre in profondità esse svaniscono, si confondono, si legano le une alle altre e si avvicinano alla grande, misteriosa, invisibile unità focale, da cui il molteplice sembra derivare come per un'incessante dispersione. La vita non è più ciò che può essere distinto in modo più o meno certo dal meccanico; è ciò in cui si fondano tutte le distinzioni possibili fra i viventi. Questo passaggio dalla nozione tassonomica alla nozione sintetica di vita, viene appunto segnalato, nella cronologia delle idee e delle scienze, dalla ripresa, agli inizi del XIX secolo, dei temi vitalistici. Dal punto di vista dell'archeologia, ciò che allora viene instaurato sono le condizioni di possibilità d'una *biologia*.

Comunque, questa serie d'opposizioni, dissociando lo spazio della storia naturale, ebbe conseguenze di grande peso. In campo pratico, tali conseguenze si manifestano nella comparsa di due tecniche correlative, che si sostengono e si danno il cambio a vicenda. La prima di queste tecniche è costituita dall'anatomia comparata: questa fa sorgere uno spazio interno, limitato, da una parte, dallo strato superficiale dei tegumenti e delle conchiglie, e, dall'altra, dalla quasi invisibilità di ciò che è infinitamente piccolo. L'anatomia comparata infatti non è l'approfondimento puro e semplice delle tecniche descrittive utilizzate

nell'età classica; non si contenta di cercar di vedere al di sotto, e meglio, e più da vicino; instaura uno spazio che non è né quello dei caratteri visibili né quello degli elementi microscopici ¹. In tale spazio, essa fa apparire la disposizione reciproca degli organi, la loro correlazione, il modo in cui i principali momenti d'una funzione si scompongono, si spazializzano, si coordinano gli uni agli altri. E così, contrapponendosi allo sguardo semplice, il quale, percorrendo gli organismi intatti, vede dispiegarsi davanti a sé il brulichio delle differenze, l'anatomia, ritagliando realmente i corpi, frazionandoli in frammenti distinti, sminuzzandoli nello spazio, fa sorgere le grandi somiglianze che sarebbero rimaste invisibili. Essa costituisce le unità soggiacenti alle grandi dispersioni visibili. La formazione delle vaste unità tassonomiche (classi e ordini) era, nel XVII e nel XVIII secolo, un problema di *circostrizione linguistica*: occorreva trovare un nome che fosse generale e fondato; ora dipende da una *disarticolazione anatomica*; occorre isolare il sistema funzionale primario; sono le partizioni reali dell'anatomia quelle che consentiranno di annodare le grandi famiglie del vivente.

La seconda tecnica poggia sull'anatomia (in quanto ne è il risultato), ma si oppone ad essa, in quanto consente di farne a meno; consiste nello stabilire rapporti d'indicazione fra elementi superficiali, quindi visibili, e altri che sono celati nella profondità del corpo. In virtù della legge di solidarietà dell'organismo, si può infatti sapere che un dato organo periferico e accessorio implica una data struttura in un organo più essenziale; così, è permesso « di stabilire la corrispondenza tra forme esterne e interne, le quali fanno parte integrante le une e le altre dell'essenza dell'animale » ². Negli insetti, ad esempio, la disposizione delle antenne non ha valore distintivo perché non è in correlazione con alcuna delle grandi organizzazioni interne; in compenso, la forma della mandibola inferiore può svolgere una funzione essenziale nel distribuirli a seconda delle loro somiglianze e differenze; essa infatti è legata all'alimentazione, alla digestione e quindi alle funzioni fondamentali dell'animale: « gli organi della masticazione dovranno essere in relazione con quelli del cibo, e quindi con l'intero genere di vita e quindi con l'intera organizzazione ³ ». A dire il vero, tale tecnica degli indici non procede obbligatoriamente dalla periferia visibile alle forme grigie dell'interiorità organica: essa può stabilire reticoli di necessità che vanno da qualsiasi punto del corpo a qualsiasi altro punto: di modo che un solo elemento può bastare in taluni casi a suggerire l'architettura generale d'un organismo; si potrà riconoscere l'intero animale a partire « da un solo osso, da una sola faccetta d'osso: metodo che ha dato risultati così curiosi sugli animali fossili » ¹. Mentre, per il pensiero del XVIII secolo, il fossile era una prefigurazione delle forme attuali, e indicava in tal modo la grande continuità del tempo, d'ora in poi esso sarà l'indicazione della figura cui realmente apparteneva. L'anatomia non ha soltanto spezzato lo spazio tabulare e omogeneo delle identità ma ha infranto altresì la supposta continuità del tempo.

Dal punto di vista teorico, le analisi di Cuvier ricompongono interamente il regime delle continuità e delle discontinuità naturali. L'anatomia comparata permette infatti di stabilire, nel mondo vivente, due forme di continuità perfettamente distinte. La prima concerne le grandi funzioni che si ritrovano nella maggior parte delle specie (la respirazione, la digestione, la circolazione, la riproduzione, il movimento eccetera); stabilisce, nella totalità di ciò che è vivente, una vasta somiglianza che può essere distribuita in base a una scala di

complessità decrescente, dall'uomo allo zoofito; nelle specie superiori tutte le funzioni sono presenti, poi le si vede scomparire le une dopo le altre, e nello zoofito infine, non vi è « più un centro di circolazione, come non vi sono più nemmeno nervi, né un centro di sensazioni; ogni punto sembra nutrirsi per suzione » ². Ma tale continuità è debole, relativamente allentata, dal momento che forma, in virtù del numero ristretto delle funzioni essenziali, un semplice quadro di presenze e assenze. L'altra continuità è assai più serrata: riguarda la più o meno grande perfezione degli organi. Ma, a partire da questa, si possono stabilire soltanto serie limitate, continuità regionali presto interrotte, e che, inoltre, s'incastano le une nelle altre in direzioni diverse; il fatto è che nelle varie specie «gli organi non seguono tutti lo stesso ordine di degradazione; uno è al suo più alto grado di perfezione nella sua specie; un altro lo è in una specie diversa » ³. Si hanno quindi quelle che potrebbero chiamarsi delle "microserie" limitate e parziali, le quali vertono meno sulle specie che su questo o quell'organo; e all'altra estremità una "macroserie", discontinua, allentata, la quale verte non tanto sugli organismi in sé, quanto sul grande registro fondamentale delle funzioni.

Fra queste due continuità che non si sovrappongono e non si accordano, vediamo distribuirsi delle grandi masse discontinue. Esse obbediscono a piani d'organizzazione diversi, e le stesse funzioni vengono ad essere ordinate in base a varie gerarchie e realizzate da organi di tipo diverso. Ad esempio, è facile ritrovare nel polipo « tutte le funzioni che si esercitano nei pesci, e tuttavia, non vi è alcuna somiglianza, alcuna analogia di disposizione » ¹. Bisogna quindi analizzare ognuno di tali gruppi in se stesso, considerare non già il filo stretto delle somiglianze che possono legarlo a un altro, ma la forte coesione che lo richiude su di sé; non si dovrà cercar di sapere se gli animali di sangue rosso sono sulla stessa linea degli animali di sangue bianco, con appena qualche perfezione supplementare; si dovrà stabilire che ogni animale di sangue rosso - ed è in ciò che esso dipende da un piano autonomo - possiede sempre una testa ossea, una colonna vertebrale, delle membra (ad eccezione dei serpenti), arterie e vene, un fegato, un pancreas, una milza, dei reni ². Vertebrati e invertebrati costituiscono aree perfettamente isolate, fra cui non è possibile reperire forme intermedie che assicurino il passaggio nell'uno o nell'altro senso: «Qualsiasi sistemazione si dia agli animali con vertebre e a quelli che non ne hanno, non si arriverà mai a trovare al termine di una di queste grandi classi o all'inizio dell'altra, due animali che si somiglino sufficientemente per servire da legame fra esse » ³. È chiaro pertanto che la teoria delle ramificazioni non aggiunge una cornice tassonomica supplementare alle classificazioni tradizionali; essa è legata alla costituzione d'un nuovo spazio delle identità e delle differenze. Spazio senza continuità essenziale. Spazio che fin dall'inizio si dà nella forma del frazionamento. Spazio attraversato da linee che talvolta divergono e talvolta si incrociano. Per designarne la forma generale, è necessario quindi sostituire all'immagine della scala continua che era stata tradizionale nel XVIII secolo, da Bonnet a Lamarck, quella d'un irraggiamento, o piuttosto d'un insieme di centri a partire dai quali si dispiega una molteplicità di raggi; ogni essere potrebbe in tal modo venire ricollocato « nell'immenso reticolo costitutivo della natura organizzata... ma dieci o venti raggi non basterebbero ad esprimere questi innumerevoli rapporti » ¹.

È l'intera esperienza classica della differenza che ormai si rovescia, e

con essa il rapporto fra essere e natura. Nel XVII e nel XVIII secolo, la differenza aveva come funzione di collegare le une alle altre le specie e di colmare in tal modo la distanza fra gli estremi dell'essere; svolgeva una funzione "catenaria": era limitata e sottile al massimo; si situava nella quadrettatura più angusta; era sempre divisibile, e poteva cadere perfino al disotto della soglia della percezione. Dopo Cuvier, al contrario, essa moltiplica se stessa, addiziona forme diverse, si diffonde ed echeggia attraverso l'organismo isolandolo da tutti gli altri in modi vari e simultanei affinché questo possa "far corpo" con se stesso e mantenersi in vita; il fatto è che essa non si situa nell'interstizio degli esseri per collegarli a vicenda ma funziona riguardo all'organismo, non colma, con tenuità successive, il vuoto tra essere e essere; lo approfondisce accentuandosi, al fine di definire nel loro isolamento i grandi tipi di compatibilità. La natura del XIX secolo è discontinua nella stessa misura in cui è viva.

Possiamo misurare l'importanza dello sconvolgimento; nel periodo classico, gli esseri naturali formavano un insieme continuo perché erano degli esseri, e non sussisteva ragione per l'interruzione del loro dispiegamento. Non era possibile rappresentare ciò che separava l'essere da se stesso; il continuo della rappresentazione (dei segni e dei caratteri) e il continuo degli esseri erano quindi correlativi. Questa trama, ontologica e rappresentativa a un tempo, si lacera appunto definitivamente con Cuvier; i viventi, proprio per il fatto che vivono, non possono più formare un tessuto di differenze progressive e graduate; devono raccogliersi intorno a nuclei di coerenza perfettamente distinti gli uni dagli altri, e che sono come altrettanti piani diversi per conservare la vita. L'essere classico era privo di imperfezioni; quanto alla vita, essa non ha frange e non è degradata. L'essere si spandeva entro un immenso quadro; la vita isola forme che si saldano su se stesse. L'essere si dava nello spazio sempre analizzabile della rappresentazione; la vita si ritrae nell'enigma d'una forza inaccessibile nella sua essenza, percepibile unicamente negli sforzi che qua e là fa per manifestarsi e conservarsi. Insomma, lungo l'intero arco dell'età classica, la vita era di pertinenza d'una ontologia concernente nella stessa maniera tutti gli esseri materiali, assoggettati all'estensione, alla pesantezza, al movimento; ed era in questo senso che tutte le scienze della natura, e in particolare del vivente, avevano una profonda vocazione meccanicistica; a partire da Cuvier, il vivente sfugge, almeno in prima istanza, alle leggi generali dell'essere esteso; l'essere biologico si regionalizza e si autonomizza; la vita è, ai confini dell'essere, ciò che a questo è esterno e che pure in esso si manifesta. E se viene posto il problema dei suoi rapporti con il non-vivente, o quello delle sue determinazioni fisico-chimiche, non è affatto sulla linea d'un "meccanicismo" che si ostinava entro le sue modalità classiche, ma è, in modo interamente nuovo, al fine di articolare l'una sull'altra due nature.

Ma siccome le discontinuità si devono far risalire alla conservazione della vita e alle sue condizioni, ecco che vediamo abbozzarsi una continuità imprevista - o per lo meno un gioco d'interazioni non ancora analizzate - fra l'organismo e ciò che ad esso consente di vivere. I Ruminanti si distinguono dai Roditori (e in virtù di un intero sistema di differenze massicce che non è il caso di attenuare) proprio perché hanno un'altra dentizione, un altro apparato digerente, un'altra disposizione delle dita e delle unghie; perché non possono afferrare lo stesso cibo né possono trattarlo allo stesso modo; perché non hanno da digerire lo stesso tipo di alimenti. Il vivente non deve pertanto più

essere compreso unicamente come una certa combinazione di molecole portatrice di caratteri definiti; esso disegna un'organizzazione che si tiene in rapporti ininterrotti con certi elementi esterni da essa utilizzati (attraverso la respirazione, attraverso il cibo) al fine di conservare o sviluppare la propria struttura. Intorno al vivente, o piuttosto attraverso esso e ad opera del filtro della sua superficie, si effettua « una circolazione continua dal fuori al dentro, e dal dentro al fuori, costantemente alimentata e tuttavia fissata entro certi limiti. Così i corpi viventi devono essere considerati come una sorta di centri di raccolta nei quali le sostanze morte vengono portate successivamente al fine di combinarsi le une con le altre in modi diversi »¹. Il vivente, in virtù del gioco e della sovranità della forza stessa che lo mantiene in discontinuità con se medesimo, si trova assoggettato a un rapporto continuo con ciò che lo circonda. Affinché il vivente possa vivere, occorre vi siano diverse organizzazioni irriducibili le une alle altre, come pure un movimento ininterrotto fra ognuna di esse e l'aria che questa respira, l'acqua che beve, il cibo che assorbe. Rompendo l'antica continuità classica dell'essere e della natura, la forza divisa della vita farà apparire forme disperse, ma tutte quante legate a certe condizioni di esistenza. Nel giro di qualche anno, alla svolta dal XVIII al XIX secolo, la cultura europea modificò interamente la spazializzazione fondamentale del vivente: per l'esperienza classica, il vivente era una casella o una serie di caselle nella *tassonomia* universale dell'essere; se la sua localizzazione geografica aveva una funzione (come in Buffon), ciò accadeva in quanto essa doveva far apparire variazioni che erano già possibili. Dopo Cuvier, il vivente si avvolge su se stesso, rompe le proprie prossimità tassonomiche, si strappa all'ampio piano vincolante delle continuità, e si costituisce un nuovo spazio: spazio doppio a dire il vero, essendo quello, interno, delle coerenze anatomiche e delle compatibilità fisiologiche, e quello, esterno, degli elementi in cui risiede al fine di costituire, con questi, il proprio corpo particolare. Ma questi due spazi hanno un ordine unitario: non più quello delle possibilità dell'essere, ma quello delle condizioni di vita.

L'intero *a priori* storico d'una scienza dei viventi viene in tal modo ad essere sconvolto e rinnovato. Considerata nella sua profondità archeologica e non al livello più apparente delle scoperte, delle discussioni, teorie, o opzioni filosofiche, l'opera di Cuvier domina da lontano quello che sarebbe stato l'avvenire della biologia. Si contrappongono spesso le intuizioni "trasformiste" di Lamarck, che hanno l'aria di "prefigurare" quello che sarà l'evoluzionismo, al vecchio fissismo, tutto impregnato di pregiudizi tradizionali e di postulati teologici, in cui si ostinava Cuvier. E attraverso tutto un gioco d'amalgami, di metafore, di analogie mal controllate, si traccia il profilo d'un pensiero "reazionario", legato appassionatamente all'immobilità delle cose, per garantire l'ordine precario degli uomini: la filosofia di Cuvier, uomo di tutti i poteri, sarebbe di questo genere; di fronte, viene esposto il destino difficile d'un pensiero progressista, che crede nella forza del movimento, nell'incessante novità, nella vivacità degli adattamenti: ivi starebbe Lamarck, il rivoluzionario. Abbiamo in tal modo, col pretesto di far della storia delle idee in un senso rigorosamente storico, un bell'esempio d'ingenuità. Nella storicità del sapere, ciò che infatti conta, non sono le opinioni, né le somiglianze che si possono stabilire fra queste attraverso le età (esiste infatti una "somiglianza" fra Lamarck e un certo evoluzionismo, come pure fra questo e le idee di Diderot, di Robinet o di Benoît de Maillet); ciò che è

importante, ciò che permette di articolare in se stessa la storia del pensiero, sono le sue condizioni interne di possibilità. Ora, basta tentarne l'analisi per avvertire subito che Lamarck non pensava le trasformazioni delle specie se non movendo dalla continuità ontologica che era quella della storia naturale dei classici. Egli supponeva una gradazione progressiva, un perfezionamento non interrotto, una grande superficie incessante degli esseri, i quali potrebbero formarsi gli uni a partire dagli altri. Ciò che rende possibile il pensiero di Lamarck, non è l'apprensione remota d'un evolucionismo avvenire, ma la continuità degli esseri, quale veniva scoperta e presupposta dai "metodi" naturali. Lamarck è contemporaneo di A.-L. de Jussieu. Non di Cuvier. Questi ha introdotto, nella scala classica degli esseri, una discontinuità radicale; e per ciò stesso ha fatto sorgere nozioni come quelle d'incompatibilità biologica, di rapporti con elementi esterni, di condizioni d'esistenza; ha fatto sorgere altresì una certa forza che deve conservare la vita e una certa minaccia che la sanziona di morte; è qui che si trovano riunite, in numero non esiguo, quelle condizioni che rendono possibile qualcosa come il pensiero dell'evoluzione. La discontinuità delle forme viventi ha consentito di concepire una grande deriva temporale, non autorizzata, malgrado certe analogie di superficie, dalla continuità delle strutture e dei caratteri. Una "storia" della natura ha potuto essere sostituita alla storia naturale, grazie al discontinuo spaziale, grazie alla rottura del quadro, grazie al frazionamento della superficie in cui tutti gli esseri naturali ordinatamente trovavano il loro posto. Certo, lo spazio classico (e lo si è visto) non escludeva la possibilità d'un divenire; ma tale divenire non faceva altro che assicurare un percorso sulla tabella discretamente preliminare delle variazioni possibili. La rottura di tale spazio permise di scoprire una storicità propria della vita: vale a dire il risiedere di quest'ultima entro le condizioni d'esistenza. Il "fissismo" di Cuvier, in quanto analisi d'un tale insediamento, fu il modo iniziale di indagare questa storicità, nel momento in cui essa affiorava, per la prima volta, nel sapere occidentale.

La storicità si è dunque introdotta ora nella natura, o piuttosto nel vivente; ma essa vi appare come qualcosa di ben più importante che una semplice forma probabile di successione; essa costituisce, per così dire, un modo d'essere fondamentale. Probabilmente, al tempo di Cuvier, non esiste ancora una storia del vivente, come quella che descriverà l'evoluzionismo; il vivente è pensato fin dall'inizio insieme alle condizioni che permettono ad esso di avere una storia. In modo analogo, le ricchezze avevano ricevuto, al tempo di Ricardo, uno statuto di storicità che appunto non si era ancora formulato come storia economica. La stabilità imminente dei redditi industriali, della popolazione e della rendita, quale era stata prevista da Ricardo, la fissità delle specie affermata da Cuvier, possono configurarsi, a un esame superficiale, come un rifiuto della storia; in realtà, Ricardo e Cuvier non rifiutavano che le modalità della successione cronologica, nei termini in cui queste erano state pensate nel XVIII secolo; essi liberavano l'appartenenza del tempo all'ordine gerarchico o classificatorio delle rappresentazioni. In compenso, l'immobilità attuale o futura da essi descritta o annunciata poteva essere concepita solo partendo dalla possibilità d'una storia; e quest'ultima veniva loro fornita o dalle condizioni - d'esistenza del vivente, o dalle condizioni di produzione del valore. Paradossalmente, il pessimismo di Ricardo, il fissismo di Cuvier non appaiono che su uno sfondo storico: definiscono la stabilità di esseri i quali hanno ormai il diritto, al livello della loro

modalità profonda, di avere una storia; l'idea classica che le ricchezze potessero crescere progredendo ininterrottamente, o che le specie potessero col tempo trasformarsi le une nelle altre, definiva al contrario la mobilità di esseri che, prima ancora d'ogni storia, già obbedivano a un sistema di variabili, d'identità o d'equivalenze. Fu necessaria l'interruzione e, per così dire, la messa in parentesi di quella storia, affinché gli esseri della natura e i prodotti del lavoro ricevessero una storicità che consentisse al pensiero moderno di aver presa su di essi e di dispiegare successivamente la scienza discorsiva della loro successione. Per il pensiero del XVIII secolo, le sequenze cronologiche sono soltanto una proprietà e una manifestazione più o meno confusa dell'ordine degli esseri; a partire dal XIX secolo, esse esprimono, in modo più o meno diretto e finanche nella loro interruzione, il modo d'essere profondamente storico delle cose e degli uomini.

Comunque, tale costituzione d'una storicità vivente ebbe per il pensiero europeo vaste conseguenze. Vaste probabilmente quanto quelle portate dalla formazione d'una storicità economica. Al livello superficiale dei grandi valori immaginari, la vita, d'ora in avanti votata alla storia, si profila nella forma dell'animalità. La bestia, la cui grande minaccia o estraneità radicale erano restate sospese e come disarmate alla fine del Medio Evo o almeno al termine del Rinascimento, trova nel XIX secolo nuovi poteri fantastici. Nel frattempo, la natura classica aveva privilegiato i valori vegetali - la pianta, la quale portava senza reticenza sul suo blasone visibile il contrassegno di ogni ordine eventuale; con tutte le sue figure dispiegate dallo stelo al seme, dalla radice al frutto, il vegetale formava, per un pensiero tabulare, un puro oggetto trasparente dai segreti generosamente rovesciati. A partire dal momento in cui caratteri e strutture si scagliano in profondità verso la vita - questo punto di fuga sovrano, illimitatamente remoto eppure costituente - l'animale diventa, appunto, figura privilegiata, con le sue ossature occulte, i suoi organi mascherati, le sue molteplici funzioni invisibili, e quella forza remota, in fondo a tutto, che lo mantiene in vita. Se il vivente è una classe di esseri, l'erba meglio di tutto ne enuncia la limpida essenza; ma se il vivente è una manifestazione della vita, l'animale lascia meglio scorgere ciò che ne costituisce l'enigma. Più dell'immagine calma dei caratteri, esso mostra il passaggio incessante dall'inorganico all'organico ad opera della respirazione o dell'alimentazione e la trasformazione inversa, per effetto della morte, delle grandi architetture funzionali in polvere senza vita: a Le sostanze morte sono portate verso i corpi viventi » diceva Cuvier « al fine di occuparvi un posto ed esercitarvi un'azione (entrambi determinati dalla natura delle combinazioni in cui le stesse sono entrate) e al fine di evaderne un giorno per ritornare sotto le leggi della natura non dotata di vita »¹. La pianta regnava ai confini del movimento e dell'immobilità, del sensibile e dell'insensibile; quanto all'animale, esso si mantiene ai confini della vita e della morte. La quale lo assedia da ogni parte, non solo, ma lo minaccia anche dall'interno, giacché soltanto l'organismo può morire, ed è dal fondo della loro vita che la morte giunge ai viventi. Di qui, probabilmente, i valori ambigui assunti dall'animalità sul finire del XVIII secolo: la bestia appare come la portatrice della morte cui, nello stesso tempo, essa è assoggettata; vi è, in essa, una divorazione perpetua della vita ad opera della vita medesima. Essa appartiene alla natura solo a patto di racchiudere in sé un nucleo di contro-natura. Riconducendo la propria più segreta essenza dal vegetale all'animale, la vita abbandona lo spazio dell'ordine, e ridiviene selvaggia. Essa si rivela

omicida in quello stesso movimento che la destina alla morte. Uccide perché vive. La natura non sa più essere buona. Che la vita non potesse più essere separata dall'omicidio, la natura dal male, e i desideri dalla contro-natura, era quanto Sade annunciava nel XVIII secolo, del quale egli esauriva il linguaggio, e nell'età moderna, la quale volle lungamente condannarlo al mutismo. Si perdoni l'insolenza (verso chi?): *I 120 giorni* sono il rovescio vellutato, meraviglioso, delle *Lezioni d'anatomia comparata*. Comunque, sul calendario della nostra archeologia, hanno la stessa età.

Ma questo statuto immaginario d'un'animalità interamente gravata di poteri inquietanti e notturni, rinvia più profondamente alle funzioni multiple e simultanee della vita nel pensiero del XIX secolo. Per la prima volta forse nella cultura occidentale, la vita sfugge alle leggi generali dell'essere quale viene dato e analizzato nella rappresentazione. Dall'altro lato di tutte le cose che sono, ma al di qua di quelle che possono essere, sostenendole per farle apparire, e distruggendole senza posa attraverso la violenza della morte, la vita diviene una forza fondamentale, la quale si contrappone all'essere come il moto all'immobilità, il tempo allo spazio, il volere segreto alla manifestazione visibile. La vita è la radice di ogni esistenza, e il non-vivente, la natura inerte, non sono altro che vita ricaduta; l'essere puro e semplice, è il non-essere della vita. La vita infatti - ed è per questo che nel pensiero del XIX secolo essa ha un valore radicale - è il nucleo dell'essere e insieme del non-essere: vi è essere solo perché vi è vita, e nel moto fondamentale che li destina alla morte, gli esseri dispersi e stabili si formano per un istante, si arrestano, la rappresentano - e in un certo senso la uccidono - per essere a loro volta distrutti da tale forza inesauribile. L'esperienza della vita si dà pertanto come la legge più generale degli esseri, la rivelazione della forza primitiva a partire dalla quale essi sono; essa funziona come un'ontologia selvaggia, che cercherebbe di dire l'essere e il non-essere indissociabili di tutti quanti gli esseri. Ma questa ontologia non svela tanto ciò che fonda gli esseri quanto piuttosto ciò che li porta un istante ad una forma precaria e segretamente già li insidia dall'interno per distruggerli. Nei riguardi della vita, gli esseri sono soltanto figure transitorie e l'essere che inglobano, durante l'episodio della loro esistenza, è soltanto la loro presunzione e volontà di sussistere. Tanto che, per la conoscenza, l'essere delle cose è illusione, velo che è necessario lacerare se si vuole ritrovare la violenza muta ed invisibile che le divora nella notte. L'ontologia dell'annullamento degli esseri vale quindi come critica della conoscenza: ma non si tratta tanto di fondare il fenomeno, di dirne a un tempo il limite e la legge, di riferirlo alla finitudine che lo rende possibile, quanto di dissiparlo e distruggerlo come la vita stessa distrugge gli esseri: tutto il suo essere infatti non è che apparenza.

Vediamo in tal modo costituirsi un pensiero che si contrappone, in ognuno quasi dei suoi termini, a quello che era legato alla formazione d'una storicità economica. Quest'ultima, abbiamo veduto che poggiava sulla triplice teoria dei bisogni irriducibili, dell'oggettività del lavoro e della fine della storia. Qui vediamo al contrario svilupparsi un pensiero in cui l'individualità, con le sue forme, i suoi limiti e i suoi bisogni, non è che un momento precario, votato alla distruzione, il quale forma in tutto e per tutto un semplice ostacolo che si tratta solo di scostare sulla via di tale annullamento; un pensiero in cui l'oggettività delle cose non è che apparenza, chimera della percezione, illusione che occorre dissipare e restituire alla pura volontà senza fenomeno che le fece nascere e le

sostenne un istante; un pensiero infine per il quale il ricominciare della vita, le sue riprese incessanti, la sua ostinazione, escludono che ad essa venga apposto un limite nella durata, tanto più che il tempo medesimo, con le sue divisioni cronologiche e il suo calendario quasi spaziale, è probabilmente solo un'illusione della conoscenza. Là dove un pensiero prevede la fine della storia, l'altro annuncia l'infinito della vita; dove l'uno riconosce la produzione reale delle cose attraverso il lavoro, l'altro dissipa le chimere della coscienza; dove l'uno afferma con i limiti dell'individuo le esigenze della sua vita, l'altro li cancella nel mormorio della morte.

Tale contrapposizione non sarà forse il segno che a partire dal XIX secolo il campo del sapere non può più dar luogo ad una riflessione omogenea ed uniforme in tutti i suoi punti?

Sarà forse necessario ammettere che, d'ora in avanti, ogni forma di positività ha la "filosofia" che ad essa spetta: l'economia, quella d'un lavoro contrassegnato dal bisogno, ma promesso infine alla grande ricompensa del tempo; la biologia, quella d'una vita contrassegnata da una continuità che forma gli esseri solo per disfarli, e viene così ad affrancarsi da tutti i limiti della Storia; e le scienze del linguaggio, una filosofia delle culture, della loro relatività e del loro singolare potere di manifestazione?

4. BOPP

« Ma il punto decisivo che chiarirà tutto, è la struttura interna delle lingue o la grammatica comparata, la quale ci darà soluzioni interamente nuove sulla genealogia delle lingue, allo stesso modo in cui l'anatomia comparata ha diffuso una grande luce sulla storia naturale ¹ ». Schlegel lo sapeva bene: la costituzione della storicità entro l'ordine della grammatica si è prodotta in base allo stesso modello che operò nella scienza del vivente. E a dire il vero, non vi è in questo nulla di sorprendente dal momento che, lungo l'intero arco dell'età classica, le parole di cui si pensava che le lingue fossero composte, e i caratteri attraverso i quali si tentava di costituire un ordine naturale, avevano ricevuto, identicamente, lo stesso statuto: non esistevano che in virtù del valore rappresentativo da essi detenuto, e del potere d'analisi, di duplicazione, di composizione e di ordinamento che veniva loro riconosciuto in riferimento alle cose rappresentate. Con Jussieu e Lamarck prima, con Cuvier in seguito, il carattere aveva perduto la propria funzione rappresentativa, o piuttosto, se poteva ancora "rappresentare" e permettere di stabilire relazioni di prossimità o di parentela, questo avveniva non a causa della tipicità della sua struttura visibile né a causa degli elementi descrivibili di cui era composto, ma perché esso era stato rapportato inizialmente a un'organizzazione d'insieme e ad una funzione che esso garantisce in modo diretto o indiretto, prevalente o collaterale, "primario" o "secondario". Nel campo del linguaggio, la parola subisce, all'incirca nello stesso periodo, una trasformazione analoga: ovviamente, non cessa di avere un senso e di poter "rappresentare" qualcosa nella mente di chi la utilizza o l'ascolta; tale funzione tuttavia non è più costitutiva della parola nel suo essere, nella sua architettura essenziale, in ciò che ad essa permette di prender posto all'interno d'una frase e di commettervisi con altre parole più o meno diverse. Se la parola può figurare in un discorso in cui vuoi dire qualcosa, non sarà in virtù d'una discorsività immediata da essa

posseduta in proprio e per diritto di nascita, ma perché nella sua forma medesima, nelle sonorità che la compongono, nei cambiamenti che subisce a seconda della funzione grammaticale che occupa, nelle modificazioni infine cui si trova assoggettata nel tempo, essa obbedisce a un certo numero di leggi rigorose che governano analogamente tutti gli altri elementi della stessa lingua; tanto che la parola non è più legata ad una rappresentazione se non nella misura in cui fa parte anzitutto dell'organizzazione grammaticale con cui la lingua definisce e fonda la propria coerenza. Perché la parola possa dire ciò che dice è necessario che appartenga a una totalità grammaticale che, rispetto ad essa, si configura come primaria, fondamentale e determinante.

Questo spostamento della parola, questa specie di salto all'indietro fuori delle funzioni rappresentative, fu certamente, sul finire del XVIII secolo, uno degli eventi più importanti della cultura occidentale. Uno di quelli altresì che passarono più inosservati. Si presta volentieri attenzione ai primi momenti dell'economia politica, all'analisi fatta da Ricardo della rendita fondiaria e del costo di produzione: si riconosce, a questo punto, che l'evento ebbe grandi dimensioni dal momento che, gradualmente, non soltanto consentì lo sviluppo d'una scienza, ma coinvolse altresì un certo numero di mutazioni economiche e politiche. Né si trascurano le nuove forme assunte dalle scienze della natura; e se è vero che una illusione retrospettiva ci induce a valorizzare Lamarck alle spese di Cuvier; se è vero che non sempre riusciamo ad avvertire che la "vita" raggiunge per la prima volta con le *Lezioni d'anatomia comparata* la sua soglia di positività, esiste tuttavia, almeno diffusa, la consapevolezza che la cultura occidentale volse, a partire da quel momento, uno sguardo nuovo sul mondo del vivente. In compenso, l'isolamento delle lingue indoeuropee, la costituzione d'una grammatica comparata, lo studio delle flessioni, la formulazione delle leggi d'alternanza vocalica e di mutazione consonantica, in una parola l'intera opera filologica di Grimm, di Schlegel, di Rask e di Bopp resta sui margini della nostra coscienza storica, come se si fosse limitata a fondare una disciplina un po' laterale ed esoterica - come se, di fatto, l'intero modo d'essere del linguaggio (e del nostro) non si fosse modificato ad opera loro. Probabilmente non si dovrà cercar di giustificare un tale oblio a dispetto dell'importanza del cambiamento, ma al contrario lo si dovrà fare muovendo da questa e dalla cieca prossimità che tale evento continua a serbare per i nostri occhi ancora mal separati dalle loro luci abituali. Il fatto è che nel tempo stesso in cui si produsse, esso era già avvolto se non dal segreto, per lo meno da una certa discrezione. Forse i cambiamenti nella maniera d'essere del linguaggio sono come le alterazioni cui soggiace la pronuncia, la grammatica o la semantica: per rapidi che siano, non vengono mai distintamente colti da quelli che parlano e il cui linguaggio tuttavia trasporta già queste mutazioni; non se ne acquista consapevolezza che di sbieco, a tratti; infine la decisione è indicata da ultimo solo in forma negativa: attraverso il disuso radicale e immediatamente percepibile del linguaggio usato in precedenza. Probabilmente non è possibile che una cultura acquisti in modo tematico e positivo la consapevolezza che il suo linguaggio cessa d'essere trasparente alle sue rappresentazioni per ispessirsi e ricevere un peso proprio. Dal momento che si continua a discorrere, come si potrà sapere - se non attraverso taluni indizi oscuri, interpretati a mala pena e male - che il linguaggio (lo stesso di cui ci si serve) sta acquistando una dimensione irriducibile alla pura discorsività? Per tutte queste ragioni, probabilmente, la nascita della

filologia rimase, entro la coscienza occidentale, assai più discreta che non la nascita della biologia e dell'economia politica. Mentre faceva parte del medesimo sconvolgimento archeologico. Mentre forse le sue conseguenze si sono estese assai più lontano nella nostra cultura, per lo meno negli strati sotterranei che l'attraversano e la sorreggono.

Come si formò questa positività filologica? Quattro segmenti teorici ce ne segnalano la costituzione agli inizi del XIX secolo, al tempo del saggio di Schlegel *Sulla lingua e la filosofia degli Indiani* (1808), della *Grammatica tedesca* di Grimm (1818) e del libro di Bopp sul *Sistema di coniugazione del sanscrito* (1816).

1. Il primo di tali segmenti riguarda il modo in cui una lingua può caratterizzarsi dall'interno e distinguersi dalle altre. Nel periodo classico, l'individualità d'una lingua poteva essere definita a partire da diversi criteri: rapporto fra i diversi suoni utilizzati per formare parole (esistono lingue a maggioranza vocalica e altre a maggioranza consonantica), privilegio accordato a talune categorie di parole (lingue di sostantivi concreti, lingue di sostantivi astratti, eccetera), modo di rappresentare le relazioni (attraverso preposizioni o attraverso declinazioni), disposizione scelta per ordinare le parole (soggetto logico collocato al primo posto, come nel francese, o precedenza data alle parole più importanti, come nel latino); venivano pertanto distinte le lingue del Nord da quelle del Mezzogiorno, quelle del sentimento da quelle del bisogno, quelle della libertà da quelle della schiavitù, quelle della barbarie da quelle della civiltà, quelle del ragionamento logico da quelle dell'argomentazione retorica: tutte queste distinzioni riguardavano sempre soltanto il modo in cui le lingue potevano analizzare la rappresentazione e poi comporne gli elementi. Ma a partire da Schlegel, le lingue almeno nella loro tipologia più generale, si definiscono attraverso il modo in cui connettono gli uni agli altri gli elementi propriamente verbali che le compongono, taluni dei quali, ovviamente, sono rappresentativi; possiedono insomma un valore di rappresentazione che è visibile laddove altri, utili unicamente in virtù di una certa composizione a determinare il senso di un altro elemento nell'unità del discorso, non detengono alcun senso. È appunto di questo materiale - fatto di nomi, verbi, parole in genere, ma anche di sillabe, suoni - che le lingue si servono per formare proposizioni e frasi. Ma l'unità materiale costituita dalla disposizione dei suoni, delle sillabe e delle parole non è governata dalla pura e semplice combinatoria degli elementi della rappresentazione. Ha i propri principi, che differiscono nelle diverse lingue: la composizione grammaticale ha certe regolarità che non sono trasparenti al significato del discorso. E dal momento che il significato può passare, quasi integralmente, da una lingua nell'altra, proprio tali regolarità permetteranno di definire l'individualità di una lingua. Ognuna ha uno spazio grammaticale autonomo; tali spazi possono essere confrontati lateralmente, cioè da una lingua all'altra, senza dover passare attraverso un "mezzo" comune, cioè attraverso il campo della rappresentazione con tutte le sue suddivisioni possibili.

Si possono facilmente distinguere subito due grandi modi di combinazione fra gli elementi grammaticali. L'uno consiste nel giustapporli in modo che si determinino a vicenda; in tal caso, la lingua è fatta d'un pulviscolo di elementi, in genere assai brevi, i quali possono combinarsi diversamente, ma in modo che ognuna di queste unità serbi la propria autonomia, la possibilità quindi di rompere il vincolo transitorio che, all'interno d'una frase o d'una proposizione, ha instaurato con un'altra. La lingua si definisce allora in base al numero

delle sue unità, e in base a tutte le combinazioni possibili che nel discorso possono venire effettuate tra le unità stesse; si tratta allora d'una « commettitura di atomi », d'una « aggregazione meccanica operata tramite un accostamento esterno ¹ ». Esiste un secondo modo di connessione fra gli elementi di una lingua: è il sistema delle flessioni, il quale altera dall'interno le sillabe o le parole essenziali, le forme radicali. Ognuna di tali forme porta con sé un certo numero di variazioni possibili, determinate in anticipo; e a seconda delle altre parole della frase, a seconda delle relazioni di dipendenza o di correlazione fra tali parole, a seconda delle prossimità e delle associazioni, verrà utilizzata questa o quella variabile. In apparenza, questo secondo modo di connessione è meno ricco del primo dal momento che il numero delle possibilità combinatorie è assai più ristretto; ma, in realtà, il sistema della flessione non esiste mai nella sua forma pura e più scarna; la modificazione interna del radicale consente a tale sistema di ricevere per addizione elementi a loro volta modificabili dall'interno, tanto che « ogni radice è effettivamente una sorta di germe vivente; infatti, siccome i rapporti sono indicati da una modificazione interna ed è dato libero campo allo sviluppo della parola, tale parola può estendersi in modo illimitato » ¹.

A questi due grandi tipi di organizzazione linguistica corrispondono, da una parte, il cinese, in cui « le particelle che designano le idee successive sono monosillabi aventi la loro esistenza a parte » e, dall'altra, il sanscrito, la cui « struttura è del tutto organica, ramificandosi per così dire con l'aiuto delle flessioni, delle modificazioni interne e di intrecci vari del radicale » ². Entro tali modelli primari ed estremi, possiamo ripartire tutte le altre lingue quali che siano; ognuna avrà necessariamente un'organizzazione che l'accosterà all'uno o all'altro, o che la manterrà a uguale distanza, nel mezzo del campo così definito. Vicinissimi al cinese, troviamo il basco, il copto, le lingue americane; esse connettono insieme elementi separabili; ma questi, invece di restare sempre allo stato libero, e come tanti atomi verbali irriducibili, « cominciano già a fondersi nella parola »; l'arabo si definisce in virtù d'una mescolanza fra il sistema delle affissazioni e quello delle flessioni; il celtico è quasi esclusivamente una lingua flessiva, ma vi si trovano ancora « vestigia di lingue affisse ». Si dirà forse che tale opposizione era già nota nel XVIII secolo, e che da tempo si sapeva distinguere la combinatoria delle parole cinesi dalle declinazioni e coniugazioni di lingue come il latino e il greco. Si obietterà del pari che l'opposizione assoluta instaurata da Schlegel fu assai presto criticata da Bopp: dove Schlegel scorse due tipi di lingue radicalmente inassimilabili l'uno all'altro, Bopp cercò un'origine comune; egli tenta di stabilire ¹ che le flessioni non sono una sorta di sviluppo interno e spontaneo dell'elemento primitivo, ma particelle agglomeratesi alla sillaba radicale: la *m* della prima persona in sanscrito (*bhavámi*) o la *t* della terza (*bhavâti*) sono l'effetto dell'aggiunta, al radicale del verbo, del pronome *mâm* (io) e *tâm* (egli). Ma l'importante per la costituzione della filologia non è tanto sapere se gli elementi della coniugazione poterono beneficiare, in un passato più o meno lontano, d'un'esistenza isolata con un valore autonomo. L'essenziale, e ciò che distingue le analisi di Schlegel e di Bopp da quelle che, nel XVIII secolo, possono apparentemente precorrerle ², è che le sillabe primitive non crescono (per aggiunta o proliferazione interna) senza un certo numero di modificazioni regolate nel radicale. In una lingua come il cinese, non esistono che leggi di giustapposizione; ma in lingue in cui i radicali sono

soggetti a crescita (siano essi monosillabici come nel sanscrito o polisillabici come in ebraico), si trovano sempre forme regolari di variazioni interne. Si comprende come la nuova filologia, avendo ora per caratterizzare le lingue questi criteri d'organizzazione interna, abbia abbandonato le classificazioni gerarchiche praticate durante il XVIII secolo: si ammetteva allora l'esistenza di lingue più importanti delle altre, in quanto l'analisi delle rappresentazioni era in esse più precisa o sottile. D'ora in avanti, tutte le lingue si equivalgono: hanno soltanto organizzazioni interne diverse. Donde la curiosità per lingue rare, poco parlate, mal "civilizzate", di cui Rask fornì la testimonianza nella sua grande indagine attraverso la Scandinavia, la Russia, il Caucaso, la Persia e l'India.

2. Lo studio di tali *variazioni interne* costituisce il secondo segmento teorico importante. Nelle sue ricerche etimologiche, la grammatica generale studiava sì le trasformazioni delle parole e delle sillabe nel tempo. Ma tale studio era limitato per tre ragioni. Esso verteva piuttosto sulla metamorfosi delle lettere dell'alfabeto che non sul modo in cui i suoni effettivamente pronunciati potevano modificarsi. Inoltre tali trasformazioni erano considerate come l'effetto, sempre possibile, in ogni tempo e condizione, d'una certa affinità delle lettere fra loro; si ammetteva che la *p* e la *b*, la *m* e la *n* fossero sufficientemente vicine perché l'una potesse sostituirsi all'altra; cambiamenti del genere non erano provocati o determinati che da tale dubbia prossimità e dalla confusione che nella pronuncia o nell'ascolto poteva derivarne. Infine, le vocali erano trattate come l'elemento più fluido e instabile del linguaggio, mentre alle consonanti spettava formarne la solida architettura (l'ebraico, ad esempio, non dispensa dallo scrivere le vocali?).

Per la prima volta, con Rask, Grimm, e Bopp, il linguaggio (sebbene non si cerchi più di ricondurlo ai suoi gridi originari) viene trattato come un insieme d'elementi fonetici. Mentre, per la grammatica generale, il linguaggio nasceva quando il rumore della bocca o delle labbra diveniva *lettera*, si ammette d'ora in poi che esiste linguaggio quando questi rumori si sono articolati e divisi in una serie di *suoni* distinti. L'essere intero del linguaggio è ormai sonoro. Il che spiega l'interesse nuovo, manifestato dai fratelli Grimm e da Raynouard, per la letteratura non scritta, i racconti popolari e i dialetti parlati. Il linguaggio viene cercato là dove è più vicino a ciò che esso è: ossia nella parola, quella parola che la scrittura inaridisce e irrigidisce istantaneamente. Tutta una mistica sta nascendo: quella del verbo, del puro bagliore poetico che passa senza traccia, non lasciando dietro di sé che una vibrazione per un istante sospesa. Nella sua sonorità passeggera e profonda, la parola diviene sovrana. E i suoi poteri segreti, ravvivati dal soffio dei profeti, si oppongono fondamentalmente (pur tollerando taluni incroci) all'esoterismo della scrittura che presuppone invece la permanenza raggomitolata d'un segreto al centro di labirinti visibili. Il linguaggio non è più tanto quel segno - più o meno remoto, somigliante e arbitrario - cui la *Logica di Port-Royal* proponeva come modello immediato ed evidente il ritratto d'un uomo o una carta geografica. Esso ha acquistato una natura vibratile che lo stacca dal segno visibile per accostarlo alla nota musicale. E fu proprio necessario che Saussure circoscrivesse questo momento della parola, momento primario per l'intera filologia del XIX secolo, al fine di poter restaurare, di là dalle forme storiche, la dimensione della lingua in genere, e riaprire, di là da tanto oblio, il vecchio problema del segno, che aveva animato ininterrottamente tutto

il pensiero da Port-Royal fino agli ultimi Ideologi.

Nel XIX secolo comincia pertanto un'analisi del linguaggio, trattato in quanto insieme di suoni affrancati dalle lettere che possono trascriverli ¹. Tale analisi si sviluppò in tre direzioni. In primo luogo, la tipologia delle diverse sonorità utilizzate in una lingua: per le vocali, ad esempio, opposizione fra le semplici e le doppie (allungate come in *â, ô*; o dittongate come in *ae, ai*); tra le vocali semplici, opposizione delle pure (*a, i, o, u*) alle flesse (*e, ö, ü*); fra le pure, esistono quelle che possono avere più pronunce (come la *o*), e quelle che ne hanno una sola «*a, i, u*»; infine tra queste ultime, le une sono soggette al cambiamento e possono ricevere l'*Umlaut* (*a e u*); quanto alla *i*, essa resta costantemente inalterata ². La seconda forma d'analisi verte sulle condizioni che possono determinare un cambiamento in una sonorità: il suo posto nella parola è di per sé un fattore importante: una sillaba, quando è terminale, si mantiene più difficilmente di quando costituisce la radice: le lettere del radicale, dice Grimm, hanno la vita lunga; le sonorità della desinenza hanno una vita più breve. Ma esistono inoltre determinazioni positive, dal momento che « il mantenimento o il cambiamento » d'una sonorità qualsiasi « non è mai arbitrario » ³. Questa assenza d'arbitrarietà costituiva per Grimm la determinazione d'un senso (nel radicale di un gran numero di verbi tedeschi la *a* si oppone alla *i* come il preterito al presente). Per Bopp, essa è l'effetto d'un certo numero di leggi. Le une definiscono le regole di cambiamento allorché due consonanti si trovano in contatto: «Così quando si dice in sanscrito *at-ti* (egli mangia) invece di *ad-ti* (dalla radice *ad*, mangiare), il cambiamento della *d* in *t* ha per causa una legge fisica ». Altre definiscono il modo d'azione d'una desinenza in base alle sonorità del radicale: « Per leggi meccaniche, intendo principalmente le leggi della pesantezza e in particolare l'influsso che il peso delle desinenze personali esercita sulla sillaba precedente » ⁴. Infine l'ultima forma d'analisi verte sulla costanza delle trasformazioni nel corso della Storia. Grimm ha potuto stabilire una tavola di corrispondenza per le labiali, le dentali e le gutturali fra il greco, il "gotico" e l'alto tedesco: la *p*, la *b*, la *f* dei Greci divengono rispettivamente *f*, *p*, *b* in gotico e *b o v*, *f e p* in alto tedesco; *t, d, th*, in greco, divengono in gotico *th, td* e in alto tedesco *d, z, t*. Da questo insieme di relazioni, i cammini della storia vengono ad essere prescritti; e le lingue, invece di venir sottoposte a una misura esterna, a quei fenomeni della storia umana che dovevano, per il pensiero classico, spiegarne i cambiamenti, detengono di per sé un principio d'evoluzione. Qui come altrove, è proprio l' "anatomia" ¹ che fissa il destino.

3. Tale definizione d'una legge delle modificazioni consonantiche o vocaliche permette di stabilire una *nuova teoria del radicale*. Nel periodo classico, le radici venivano reperite attraverso un duplice sistema di costanti: le costanti alfabetiche, vertenti su un numero arbitrario di lettere (all'occorrenza, non ve n'era che una), e le costanti significative che raggruppavano sotto un tema generale una quantità illimitatamente estensibile di sensi vicini; all'incrocio di queste due costanti, là dove un medesimo senso affiorava attraverso una medesima lettera o sillaba, veniva individuata una radice. La radice, era un nucleo espressivo trasformabile all'infinito a partire da una sonorità primaria. Ma se vocali e consonanti si trasformano solo in base a certe leggi e a certe condizioni, il radicale dovrà essere un'individualità linguistica stabile (entro certi limiti), tale da poter venire isolata con le sue eventuali variazioni, e costituente con le sue diverse forme possibili un elemento di linguaggio. Per determinare gli elementi primi e

assolutamente semplici d'una lingua, la grammatica generale doveva risalire fino al punto di contatto immaginario ove il suono, non ancora verbale, raggiungeva in qualche modo la vivacità stessa della rappresentazione. D'ora in poi, gli elementi d'una lingua sono interni ad essa (pur se appartengono anche alle altre): esistono mezzi puramente linguistici di stabilirne la composizione costante e la tavola delle modificazioni possibili. L'etimologia cesserà pertanto d'essere un approccio incessantemente regressivo in direzione d'una lingua primitiva interamente popolata dai primi gridi della natura; diventa invece un metodo d'analisi certo e limitato, volto a ritrovare, all'interno d'una parola, il radicale a partire da cui questa è stata formata: « Le radici delle parole vennero messe in evidenza dopo il successo dell'analisi delle flessioni e delle derivazioni »².

Si può pertanto stabilire che, in certe lingue come le semitiche, le radici sono bisillabiche (in genere di tre lettere); in altre (le indogermaniche) sono regolarmente monosillabiche; talune sono costituite da una sola e unica vocale (*i* è il radicale dei verbi che vogliono dire *andare*, *u* di quelli che significano *echeggiare*); ma il più delle volte la radice, in queste lingue, comporta almeno una consonante e una vocale, e la consonante può essere terminale o iniziale; nel primo caso la vocale è necessariamente iniziale, nell'altro caso, accade che essa venga seguita da una seconda consonante che le serve da appoggio (come nella radice *ma*, *mad* che dà in latino *mètiri*, in tedesco *messen* i).

Accade altresì che queste radici monosillabiche vengano raddoppiate, come do si raddoppia nel sanscrito *dadami*, e nel greco *didômi*, o *sta* in *tishtami* e *istemi*. Da ultimo, e soprattutto, la natura della radice e la sua funzione costituente nel linguaggio, vengono concepiti in forma interamente nuova: nel XVIII secolo, la radice era un nome rudimentale che designava, nella propria origine, una cosa concreta, una rappresentazione immediata, un oggetto che si dava allo sguardo o a uno qualunque dei sensi. Il linguaggio si edificava a partire dal gioco delle sue caratterizzazioni nominali: la derivazione ne estendeva la portata; l'astrazione faceva nascere gli aggettivi; e bastava allora aggiungere a questi l'altro elemento irriducibile, la grande funzione monotona del verbo essere, perché si costituisse la categoria delle parole coniugabili, sorta di contrazione entro una forma verbale dell'essere e dell'epiteto. Anche per Bopp i verbi sono degli ibridi ottenuti attraverso la coagulazione del verbo con una radice. Ma la sua analisi si discosta dallo schema classico in numerosi punti essenziali: non si tratta dell'addizione virtuale, soggiacente e invisibile della funzione attributiva e del senso proposizionale attribuito al verbo essere; si tratta anzitutto d'una congiunzione materiale fra un radicale e le forme del verbo *essere*: l'*as* sanscrito si ritrova nel sigma dell'aoristo greco, nell'*er* del piuccheperfetto o del futuro anteriore latino; il *bhu* sanscrito si ritrova nella *b* del futuro e dell'imperfetto latini. Inoltre, tale aggiunta del verbo essere permette sostanzialmente di attribuire al radicale un tempo e una persona dal momento che la desinenza costituita dal radicale del verbo essere porta in aggiunta quella del pronome personale, come in *script-s-is*. Di conseguenza non è l'aggiunta di *essere* che trasforma un epiteto in verbo; il radicale stesso detiene un significato verbale, cui le desinenze derivate dalla coniugazione di *essere* aggiungono soltanto modificazioni di persona o di tempo. Le radici dei verbi non designano pertanto, in origine, "cose", ma azioni, processi, desideri, volontà; inoltre, ricevendo talune desinenze derivate dal verbo essere e dai pronomi personali, divengono suscettibili di

coniugazione, mentre, ricevendo altri suffissi, a loro volta modificabili, diventeranno nomi suscettibili di declinazione. Alla bipolarità nomi-verbo essere, la quale caratterizzava l'analisi classica, occorre quindi sostituire una disposizione più complessa: radici con significato verbale che possono ricevere desinenze di tipi diversi e dar così nascita a verbi coniugabili o a sostantivi. I verbi (e i pronomi personali) divengono in tal modo l'elemento primordiale del linguaggio, quello a partire dal quale il linguaggio può svilupparsi. « Il verbo e i pronomi personali sembrano essere le leve reali del linguaggio »¹.

Le analisi di Bopp dovevano avere importanza capitale non soltanto per la scomposizione interna d'una lingua, ma anche per definire ciò che nella sua essenza il linguaggio può essere. Esso non è più un sistema di rappresentazioni avente il potere di ritagliare e ricomporre altre rappresentazioni; ma designa nelle proprie radici le azioni, gli stati, le volontà più costanti; più che quello che è veduto, intende dire originariamente ciò che viene fatto o subito; e se da ultimo addita, per così dire, le cose, ciò avviene nella misura in cui queste sono il risultato, o l'oggetto, o lo strumento di tale azione; i nomi non circoscrivono tanto il quadro complesso d'una rappresentazione; ma ritagliano, fermano e irrigidiscono il processo d'un'azione. Il linguaggio "si radica" non dal lato delle cose percepite, ma dal lato del soggetto nella sua attività. Per questo è forse scaturito dal volere e dalla forza più che dalla memoria che duplica la rappresentazione. Si parla perché si agisce, e non perché riconoscendo si conosce. Come l'azione, il linguaggio esprime una volontà profonda. Il che ha due conseguenze. La prima è paradossale per uno sguardo affrettato: proprio nel momento in cui la filologia si costituisce attraverso la scoperta d'una dimensione della grammatica pura, vengono di nuovo attribuiti al linguaggio profondi poteri d'espressione (Humboldt non è soltanto il contemporaneo di Bopp; ne conosceva l'opera a fondo). Mentre nel periodo classico, la funzione espressiva del linguaggio non veniva richiesta che nel punto d'origine e unicamente per spiegare che un suono poteva rappresentare una cosa, nel XIX secolo il linguaggio avrà, lungo l'intero suo percorso e nelle sue forme più complesse, un valore espressivo irriducibile; nessuna arbitrarietà, nessuna convenzione grammaticale possono cancellare tale valore poiché, se il linguaggio esprime, ciò avviene non nella misura in cui imita e duplica le cose, ma nella misura in cui manifesta e traduce il volere fondamentale di quelli che parlano. La seconda conseguenza è che il linguaggio non appare più legato alle civiltà attraverso il livello di conoscenze da queste raggiunto (la finezza del reticolo rappresentativo, la molteplicità dei nessi che possono stabilirsi fra gli elementi), ma attraverso lo spirito del popolo che le ha fatte nascere, le anima e può riconoscersi in esse. Come l'organismo vivente manifesta attraverso la propria coerenza le funzioni che lo serbano in vita, allo stesso modo il linguaggio - e nell'intera architettura della sua grammatica - rende visibile la volontà fondamentale che mantiene un popolo in vita e dà a questo il potere di parlare un linguaggio che non è di altri. Di colpo, le condizioni per la storicità del linguaggio sono cambiate; le mutazioni non vengono più dall'alto (dall'*élite* dei dotti, dal piccolo gruppo dei mercanti e dei viaggiatori, dagli eserciti vittoriosi, dall'aristocrazia d'invasione), ma nascono oscuramente dal basso, poiché il linguaggio non è uno strumento, o un prodotto - un *ergon*, come diceva Humboldt -, ma un'incessante attività - un'*energia*. In una lingua, colui che parla, e che non cessa di parlare entro un mormorio che non si ode ma da cui pure viene ogni luce, è il popolo. Un tale mormorio, Grimm pensava di

coglierlo ascoltando l'*altdeutscher Meistergesang*, e Raynouard trascrivendo le *Poesie originali dei trovatori*. Il linguaggio è legato non più alla conoscenza delle cose, ma alla libertà degli uomini: « Il linguaggio è umano: deve alla nostra piena libertà la sua origine e i suoi progressi; è la nostra storia, il nostro retaggio »¹. Nel momento in cui vengono definite le leggi interne della grammatica, una profonda parentela viene instaurata fra il linguaggio e il libero destino degli uomini. Lungo l'intero arco del XIX secolo la filologia avrà profonde risonanze politiche.

4. L'analisi delle radici rese possibile una nuova definizione *dei sistemi di parentela* fra le lingue. È questo il quarto grande segmento teorico che caratterizza la comparsa della filologia. Tale definizione presuppone anzitutto che le lingue si raggruppino in insiemi discontinui gli uni rispetto agli altri. La grammatica generale escludeva il confronto nella misura in cui ammetteva in tutte le lingue, quali che fossero, due ordini di continuità: l'una, verticale, consentiva a tutte quante di disporre dell'assortimento delle radici più primitive, che, in virtù di talune trasformazioni, ricongiungeva ogni lingua alle articolazioni iniziali; l'altra, orizzontale, faceva comunicare le lingue nell'universalità della rappresentazione: tutte avevano da analizzare, da scomporre e ricomporre delle rappresentazioni che, entro limiti assai ampi, erano le stesse per l'intero genere umano. Di modo che non era possibile confrontare le lingue se non in modo indiretto, e per così dire attraverso un percorso triangolare: si poteva analizzare il modo in cui questa e quest'altra lingua avevano trattato e modificato l'attrezzatura comune delle radici primitive; si poteva altresì confrontare il modo in cui due lingue circoscrivevano e collegavano le stesse rappresentazioni. Ciò che divenne possibile a partire da Grimm e da Bopp, fu il confronto diretto e laterale di due o più lingue. Confronto diretto dal momento che non è più necessario passare attraverso le rappresentazioni pure o la radice assolutamente primitiva: basta studiare le modificazioni del radicale, il sistema delle flessioni, la serie delle desinenze. Ma altresì confronto laterale che non risale agli elementi comuni a tutte le lingue né al fondo rappresentativo cui queste attingono: non è quindi possibile riferire una lingua alla forma o ai principi che rendono tutte le altre possibili; è necessario raggrupparle in base alla loro prossimità formale: « La somiglianza si trova non soltanto nel grande numero delle radici comuni, ma si estende fino alla struttura interna delle lingue e fino alla grammatica »¹.

Tali strutture grammaticali, che è possibile direttamente confrontare fra loro, offrono due caratteri particolari. Anzitutto quello di non esistere che in sistemi: con radicali monosillabici, un certo numero di flessioni sono possibili; il peso delle desinenze può avere effetti di cui è agevole determinare il numero e la natura; i modi d'affissazione corrispondono a certi modelli perfettamente stabili; al contrario, nelle lingue con radicali polisillabici, tutte le modificazioni e composizioni obbediranno a leggi diverse. Fra due sistemi come questi (di cui l'uno è caratteristico delle lingue indo-europee, l'altro delle lingue semitiche), non si trovano tipi intermedi o forme di transizione. Da una famiglia all'altra, vi è discontinuità. Ma, d'altra parte, i sistemi grammaticali, poiché prescrivono un certo numero di leggi d'evoluzione e di mutazione, consentono di determinare, fino a un certo punto, l'indice d'invecchiamento d'una lingua; affinché una data forma apparisse a partire da un certo radicale, è stata necessaria tale e tal'altra trasformazione. Nell'età classica, quando due lingue si somigliavano,

occorreva o ricondurle entrambe alla lingua assolutamente primitiva, oppure ammettere che l'una derivava dall'altra (ma il criterio era esterno, giacché la lingua maggiormente derivata era semplicemente quella apparsa più recentemente nella storia); o infine ammettere scambi (dovuti ad eventi extralinguistici: invasione, commercio, migrazione). Adesso, quando due lingue presentano sistemi analoghi, bisogna essere in grado di decidere o che l'una è derivata dall'altra, o ancora che sono entrambe scaturite da una terza, movendo dalla quale hanno sviluppato ognuna determinati sistemi, in parte diversi, ma in parte anche analoghi. È così che a proposito del sanscrito e del greco, vennero successivamente abbandonate l'ipotesi di Coeurdoux, che credeva a tracce della lingua primitiva, e quella di Anquetil, che presupponeva una mescolanza al tempo del regno di Battriana; e Bopp poté altresì confutare Schlegel per il quale « la lingua indiana era la più antica, e le altre (latino, greco, lingue germaniche e persiane) erano più moderne e derivate dalla prima »¹. Mostrò infatti che fra il sanscrito, il latino, il greco e le lingue germaniche, vi era un rapporto "di fraternità", dal momento che il sanscrito non era la lingua madre delle altre, ma piuttosto la loro sorella primogenita, la più vicina ad una lingua che sarebbe stata all'origine di quest'intera famiglia.

È evidente ormai che la storicità si è introdotta sia nel campo delle lingue sia in quello degli esseri viventi. Affinché un'evoluzione, che non fosse soltanto rassegna delle continuità ontologiche, potesse venire pensata, fu necessario che il piano ininterrotto e liscio della storia naturale venisse infranto e la discontinuità delle ramificazioni facesse apparire i piani d'organizzazione entro la loro diversità non mediata, che gli organismi si ordinassero in base alle disposizioni funzionali che essi devono rendere possibili, e che in tal modo venissero instaurati i rapporti tra il vivente e ciò che a questo consente di esistere.

Allo stesso modo fu necessario, affinché la storia delle lingue potesse essere pensata, che queste venissero staccate dalla grande continuità cronologica che le collegava senza frattura fino all'origine; fu necessario anche liberarle dalla falda comune delle rappresentazioni in cui erano imprigionate; grazie a tale duplice frattura, l'eterogeneità dei sistemi grammaticali apparve con le proprie caratteristiche circoscrizioni, con le leggi che all'interno di ognuno prescrivono il cambiamento, e con i percorsi determinanti le possibilità dell'evoluzione. Solo dopo l'interruzione della storia delle specie come sequenza cronologica di tutte le forme possibili, solo allora, il vivente poté ricevere una storicità; allo stesso modo, se non fosse stata interrotta, nell'ordine del linguaggio, l'analisi delle derivazioni illimitate e delle mescolanze senza fine che la grammatica generale costantemente presupponeva, il linguaggio non avrebbe mai acquistato una storicità interna. Fu necessario trattare il sanscrito, il greco, il latino, il tedesco in una simultaneità sistematica; si dovette insediarli, rompendo con ogni cronologia, in un tempo fraterno, affinché le loro strutture si rendessero trasparenti e affinché vi si potesse leggere una storia delle lingue. Qui come altrove, le seriazioni cronologiche dovettero venir cancellate, e i loro elementi ridistribuiti, perché una storia nuova si costituisse: questa non enuncia soltanto il modo di successione degli esseri e il loro concatenarsi nel tempo, ma le modalità della loro formazione. L'empiricità - si tratta tanto degli individui naturali quanto delle parole con cui possono essere nominati - è ormai traversata dalla Storia e nell'intero spessore del suo essere. L'ordine del tempo comincia.

Esiste tuttavia una differenza primaria fra lingue ed esseri viventi.

Questi hanno storia vera e propria solo in virtù d'un certo rapporto fra le loro funzioni e le loro condizioni d'esistenza. E se è vero che è la loro composizione interna di individui organizzati che rende possibile la storicità, questa non diviene storia reale che ad opera del mondo esterno in cui vivono.

Fu dunque necessario, affinché tale storia apparisse in piena luce e fosse descritta in un discorso, che all'anatomia comparata di Cuvier si aggiungesse l'analisi dell'ambiente e delle condizioni che agiscono sul vivente. L' "anatomia" del linguaggio, per riprendere l'espressione di Grimm, funziona viceversa entro l'elemento della Storia: è infatti un'anatomia dei cambiamenti possibili, la quale enuncia non già la coesistenza reale degli organi o la loro mutua esclusione, ma il senso secondo il quale le mutazioni potranno o non potranno aver luogo. La nuova grammatica è immediatamente diacronica. Come avrebbe potuto essere diversamente giacché la sua positività poteva essere instaurata soltanto attraverso una rottura fra linguaggio e rappresentazione? L'organizzazione interna delle lingue, ciò che queste autorizzano e ciò che escludono per poter funzionare, non poteva essere recuperata che nella forma delle parole; ma in sé stessa, tale forma può enunciare la propria legge solo se essa viene messa in rapporto con i propri stati anteriori, con i cambiamenti di cui è suscettibile, con le modificazioni che non si producono mai. Separando il linguaggio da ciò che esso rappresenta, lo si faceva certo apparire per la prima volta nella sua propria legalità, ma contemporaneamente ci si condannava a non poterlo recuperare che nella storia. È noto che Saussure poté sfuggire a tale vocazione diacronica della filologia solo restaurando il rapporto fra linguaggio e rappresentazione, a costo di ricostituire una "semiologia", la quale, alla stregua della grammatica generale, definisce il segno attraverso la connessione fra due idee. Lo stesso evento archeologico si manifestò dunque in modo parzialmente diverso per la storia naturale e per il linguaggio. Ma tale storicità, nell'ordine della biologia ebbe bisogno d'una storia supplementare che doveva enunciare i rapporti fra individuo e ambiente; in un certo senso la storia della vita è esterna alla storicità del vivente; è per questo che l'evoluzionismo costituisce una teoria biologica, la cui condizione di possibilità fu una biologia senza evoluzione, quella di Cuvier. Al contrario, la storicità del linguaggio scopre di colpo e senza intermediari, la propria storia; esse comunicano reciprocamente dall'interno. Mentre la biologia del XIX secolo procederà sempre più verso l'esterno del vivente, verso il suo altro lato, rendendo sempre più permeabile la superficie del corpo su cui un tempo si fermava lo sguardo del naturalista, la filologia scioglierà i rapporti che il grammatico aveva stabilito fra il linguaggio e la storia esterna per definire una storia interna. E questa, una volta fondata nella propria oggettività, potrà servire da filo conduttore per ricostituire, per la Storia propriamente detta, eventi caduti fuori di ogni memoria.

5. IL LINGUAGGIO DIVENUTO OGGETTO

Si può notare che i quattro segmenti teorici testé analizzati, per il fatto di costituire probabilmente il suolo archeologico della filologia, corrispondono ad uno ad uno e si contrappongono a quelli che consentivano di definire la grammatica generale. Risalendo dall'ultimo al primo di questi quattro segmenti, è chiaro che la teoria della *parentela* fra le lingue (discontinuità fra le grandi famiglie, e analogie

interne nel regime dei cambiamenti) fronteggia la teoria della *derivazione*, la quale presupponeva fattori incessanti d'usura e di mescolanza, identicamente operanti su tutte le lingue quali che fossero, a partire da un principio esterno e con effetti illimitati. La teoria del *radicale* si oppone a quella della *designazione*; il radicale è infatti un'individualità linguistica isolabile, interna a un gruppo di lingue e che serve anzitutto da nucleo alle forme verbali; mentre invece la radice, scavalcando il linguaggio dal lato della natura e del grido, si esauriva fino a non essere più che una sonorità illimitatamente trasformabile avente per funzione una prima circoscrizione nominale delle cose. Lo studio delle *variazioni interne* della lingua si contrappone parimenti alla teoria dell'*articolazione* rappresentativa: questa definiva le parole e le individuava le une di fronte alle altre mettendole in rapporto col contenuto che potevano significare; l'articolazione del linguaggio era l'analisi visibile della rappresentazione; adesso le parole si caratterizzano in primo luogo attraverso la loro morfologia e l'insieme delle mutazioni che ognuna delle loro sonorità può eventualmente subire. Infine e soprattutto, l'*analisi interna* della lingua fa fronte alla priorità che il pensiero classico accordava al verbo essere: questo regnava ai limiti del linguaggio, perché era il nesso primo delle parole e nello stesso tempo perché deteneva il potere fondamentale dell'affermazione, contrassegnava la soglia del linguaggio, ne indicava la specificità e lo riconduceva, in un modo che non poteva essere cancellato, alle forme del pensiero. L'analisi indipendente delle strutture grammaticali, quale viene praticata a partire dal XIX secolo, isola al contrario il linguaggio, lo tratta come un'organizzazione autonoma, ne rompe i vincoli con i giudizi, l'attribuzione e l'affermazione. Il passaggio ontologico che il verbo *essere* garantiva fra parlare e pensare viene ad essere spezzato; il linguaggio, di colpo, acquista un essere proprio. È appunto tale essere che detiene le leggi che lo governano.

L'ordine classico del linguaggio si è ora chiuso su se stesso. Ha perduto la propria trasparenza e la propria funzione primaria nel campo del sapere. Nel XVII e XVIII secolo, il linguaggio era lo svolgimento immediato e spontaneo delle rappresentazioni; le quali proprio in esso ricevevano i loro primi segni, ritagliavano e raggruppavano i loro tratti comuni, instauravano rapporti d'identità o d'attribuzione; il linguaggio era una conoscenza e la conoscenza era con pieno diritto un discorso. Riferito ad ogni conoscenza, si trovava pertanto in una situazione fondamentale: le cose del mondo potevano essere conosciute solo attraverso la sua mediazione. E ciò accadeva non tanto perché il linguaggio facesse parte del mondo in un groviglio ontologico (come durante il Rinascimento), quanto perché era il primo abbozzo d'un ordine nelle rappresentazioni del mondo; e cioè perché era il modo iniziale, inevitabile, di rappresentare le rappresentazioni. Era in esso che ogni generalità si formava. La conoscenza classica era profondamente nominalista. A partire dal XIX secolo, il linguaggio si ripiega su di sé, acquista uno spessore che è suo, sviluppa una storia, determinate leggi e un'obiettività che appartengono solo ad esso. È divenuto un oggetto della conoscenza fra tanti altri: accanto agli esseri viventi, accanto alle ricchezze e al valore, accanto alla storia degli eventi e degli uomini. Dipende forse da concetti propri, ma le analisi che vertono su di esso sono radicate allo stesso livello di tutte quelle che riguardano le conoscenze empiriche. La sopraelevazione che consentiva alla *grammatica generale* d'essere *Logica* e nello stesso tempo di intrecciarsi con questa, è ormai spianata. Conoscere il linguaggio non

significa più avvicinarsi il più possibile alla conoscenza stessa, significa soltanto applicare metodi del sapere in genere a un campo singolo dell'oggettività.

Il livellamento del linguaggio che lo riporta al puro statuto d'oggetto, viene tuttavia compensato in tre modi. Anzitutto per il fatto che il linguaggio è una mediazione necessaria per ogni conoscenza scientifica che voglia manifestarsi come discorso. Per quanto venga infatti ordinato, dispiegato e analizzato sotto lo sguardo d'una scienza, esso risorge sempre dal lato del soggetto che conosce, non appena quest'ultimo deve enunciare ciò che sa. Donde due preoccupazioni che furono costanti nel XIX secolo. L'una consiste nel voler neutralizzare e per così dire levigare il linguaggio scientifico, fino al punto in cui questo, disarmato di ogni singolarità propria, purificato dei suoi accidenti e delle sue improprietà, come se non appartenessero in alcun modo alla sua essenza, possa divenire il riflesso esatto, il duplicato meticoloso, lo specchio non appannato d'una conoscenza che, dal canto suo, non è verbale. È il sogno positivista d'un linguaggio che verrebbe mantenuto al livello di ciò che si sa: un linguaggio-quadro, come quello probabilmente cui ambiva Cuvier nell'assegnare alla scienza lo scopo di essere una "copia" della natura; dirimpetto alle cose, il discorso scientifico ne sarebbe il "quadro"; ma quadro ha qui un senso fondamentalmente diverso da quello che aveva nel XVIII secolo; si trattava allora di ripartire la natura mediante una tabella costante delle identità e delle differenze per la quale il linguaggio forniva una griglia prima, approssimativa e rettificabile; adesso il linguaggio è quadro ma nel senso che, libero ormai dall'intrico da cui trae una funzione immediatamente classificatrice, si tiene a una certa distanza dalla natura per stregarne, attraverso la propria docilità, e coglierne da ultimo il ritratto fedele ¹. L'altra preoccupazione - interamente diversa dalla prima pur costituendone il correlativo - consistette nel cercare una logica indipendente dalle grammatiche, dai vocabolari, dalle forme sintetiche, dalle parole: una logica in grado di portare alla luce e utilizzare le implicazioni universali del pensiero, tenendole al riparo dalle singolarità d'un linguaggio costituito in cui potrebbero dissimularsi. Era necessario che una logica simbolica nascesse, con Boole, nel periodo stesso in cui i linguaggi divenivano oggetto per la filologia: nonostante somiglianze di superficie e talune analogie tecniche, non si trattava infatti di costituire un linguaggio universale come nel periodo classico, ma di rappresentare le forme e le concatenazioni del pensiero all'infuori di ogni linguaggio; dal momento che questo diveniva oggetto delle scienze, era necessario inventare una lingua che fosse piuttosto simbolismo che linguaggio, e che a tale titolo fosse trasparente al pensiero in quello stesso movimento che porta il pensiero alla conoscenza. Si potrebbe dire, in un certo senso, che l'*algebra logica* e le *lingue indo-europee* sono due prodotti di dissociazione della *grammatica generale*: queste infatti mostrano lo slittamento del linguaggio dal lato dell'oggetto conosciuto, quella il movimento che lo rovescia in direzione dell'atto di conoscere, spogliandolo quindi di ogni forma già costituita. Ma sarebbe insufficiente enunciare il fatto in questa forma puramente negativa: al livello archeologico le condizioni di possibilità d'una logica non verbale e quelle d'una grammatica storica sono le stesse. Il loro terreno di positività è identico.

La seconda compensazione al livellamento del linguaggio, è il valore critico che venne attribuito allo studio di esso. Diventato realtà storica

spessa e consistente, il linguaggio forma il luogo delle tradizioni, delle abitudini mute del pensiero, dello spirito oscuro dei popoli; accumulata una memoria fatale che non si conosce neppure in quanto memoria. Esprimendo i loro pensieri in parole di cui non sono padroni, situandoli in forme verbali le cui dimensioni storiche sfuggono loro, gli uomini convinti che il loro discorso si pieghi ai loro intenti, ignorano di sottostare invece alle sue esigenze. Le disposizioni grammaticali d'una lingua sono l'*a priori* di ciò che può enunciarvisi. La verità del discorso è intrappolata dalla filologia. Donde, la necessità di risalire dalle opinioni, dalle filosofie, e forse anche dalle scienze, fino alle parole che le resero possibili, e, di là da queste, fino a un pensiero la cui vivacità non sarebbe ancora presa nel reticolo delle grammatiche. Si comprende in tal modo il rifiorire assai accentuato nel XIX secolo, di tutte le tecniche dell'esegesi. Tale ricomparsa è dovuta al fatto che il linguaggio ha riacquisito la densità enigmatica che aveva nel Rinascimento. Ma non si tratterà questa volta di ritrovare una parola originaria che in esso sarebbe stata sepolta, bensì di turbare le parole che diciamo, di denunciare la piega grammaticale delle nostre idee, di dissipare i miti che animano le nostre parole, di rendere nuovamente fragorosa e udibile la parte di silenzio che ogni discorso porta con sé nell'enunciarsi. Il primo libro del *Capitale* è un'esegesi del "valore"; l'intero Nietzsche, un'esegesi di alcune parole greche; Freud, l'esegesi di tutte le frasi mute che sorreggono e scavano a un tempo i nostri discorsi apparenti, i nostri fantasmi, i nostri sogni e il nostro corpo. La filologia in quanto analisi di ciò che si dice nel profondo del discorso è divenuta la forma moderna della critica. Là dove si trattava, sul finire del XVIII secolo, di stabilire i miti della conoscenza, si cercherà ora di sciogliere le sintassi, di spezzare i modi vincolanti di parlare, di volgere le parole in direzione di tutto ciò che si dice per loro tramite e nonostante esse. Dio è forse meno un al di là del sapere che un certo al di qua delle nostre frasi; e l'uomo occidentale ne è inseparabile, non per una propensione invincibile a valicare i confini dell'esperienza, ma perché il suo linguaggio lo fomenta senza posa nell'ombra delle sue leggi: « Temo davvero che non ci sbarazzeremo mai di Dio, dal momento che crediamo ancora alla grammatica »¹. Nel XVI secolo, l'interpretazione andava dal mondo (cose e testi a un tempo) alla Parola divina, là quale veniva decifrata in esso; la nostra, quella comunque formata nel XIX secolo, va dagli uomini, da Dio, dalle conoscenze o dalle chimere, alle parole che li rendono possibili; e ciò che essa scopre, non è la sovranità d'un discorso originario, ma il fatto che siamo, prima ancora della più insignificante delle nostre parole, già dominati e paralizzati dal linguaggio. Strano commento quello cui si dedica la critica moderna: dal momento che non va dalla constatazione che esiste linguaggio alla scoperta di ciò che esso vuol dire, ma dal dispiegamento del discorso manifesto all'affiorare del linguaggio nel suo essere grezzo.

I metodi d'interpretazione fronteggiano pertanto, nel pensiero moderno, le tecniche di formalizzazione: le prime, con la pretesa di far parlare il linguaggio al di sotto di sé stesso e il più vicino possibile a ciò che in esso, senza di esso, viene detto; le seconde, con la pretesa di controllare ogni eventuale linguaggio, e di dominarlo mediante la legge di ciò che è possibile dire. Interpretare e formalizzare sono diventate le due grandi forme di analisi del nostro tempo: a dire il vero, non ne conosciamo altre. Ma conosciamo davvero i rapporti fra esegesi e formalizzazione, siamo davvero capaci di controllarli e dominarli? Se infatti l'esegesi ci porta meno a un discorso originario che all'esistenza

nuda di qualcosa come un linguaggio, non sarà essa forse costretta a dire unicamente le forme pure del linguaggio prima ancora che questo abbia acquistato un senso? Ma per formalizzare ciò che si suppone essere un linguaggio, non occorre forse aver praticato un minimo d'esegesi, e interpretato almeno tutte le mute figure come se volessero dir qualche cosa? La separazione fra interpretazione e formalizzazione, se oggi in verità ci sollecita e ci domina, non è tuttavia sufficientemente rigorosa. La biforcazione che essa disegna non sprofonda abbastanza lontano nella nostra cultura, i suoi due rami sono troppo contemporanei perché possiamo dire senz'altro che essa prescrive una semplice scelta o che ci invita a optare fra il passato che credeva al senso, e il presente (l'avvenire) che ha scoperto il significante. Si tratta infatti di due tecniche correlative il cui terreno comune di possibilità è formato dall'essere del linguaggio, quale si è costituito sul limitare dell'età moderna. La sopraelevazione critica del linguaggio, che nell'oggetto ne compensava il livellamento, implicava che esso venisse avvicinato a un atto di conoscenza immune da ogni parola, e nello stesso tempo a ciò che non viene conosciuto in alcuno dei nostri discorsi. Occorreva o renderlo trasparente alle forme della conoscenza, o immergerlo nei contenuti dell'inconscio. Il che spiega chiaramente il doppio procedere del XIX secolo verso il formalismo del pensiero e verso la scoperta dell'inconscio, verso Russell e verso Freud. E spiega anche le tentazioni per inflettere l'una verso l'altra e intrecciare insieme queste due direzioni: tentativo di far affiorare, ad esempio, le forme pure, le quali s'impongono al nostro inconscio prima di ogni contenuto; o ancora, sforzo per far giungere fino al nostro discorso il suolo d'esperienza, il senso d'essere, l'orizzonte vissuto di tutte le nostre conoscenze. Lo strutturalismo e la fenomenologia trovano qui, con la loro disposizione propria, lo spazio generale che ne definisce il *luogo comune*. Infine l'ultima delle compensazioni al livellamento del linguaggio, la più importante e anche la più inattesa, è la comparsa della letteratura. Della letteratura in quanto tale, poiché a partire da Dante, da Omero, è pur sempre esistita nel mondo occidentale una forma di linguaggio che noi altri oggi chiamiamo "letteratura". Ma il termine è di fresca data, come recente è altresì nella nostra cultura l'isolamento d'un linguaggio particolare la cui modalità propria è di essere "letterario". Il fatto è che agli inizi del XIX secolo, nel periodo in cui il linguaggio sprofondava nel suo spessore d'oggetto, e si lasciava, da parte a parte, attraversare da un sapere, il linguaggio veniva ricostituito altrove, in forma indipendente, di difficile accesso, ripiegata su se stessa e interamente riferita all'atto puro di scrivere. La letteratura è la contestazione della filologia (di cui pure è la figura gemella): riconduce il linguaggio della grammatica al potere spoglio di parlare, e ivi incontra l'essere selvaggio e imperioso delle parole. Dalla rivolta romantica contro un discorso immobilizzato nella sua cerimonia, fino alla scoperta mallarmeana della parola nel suo potere impotente, appare chiaramente quale fu, nel XIX secolo, la funzione della letteratura nei confronti del modo d'essere moderno del linguaggio. Sullo sfondo di tale gioco essenziale, il resto è effetto: la letteratura si distingue sempre più dal discorso di idee, e si chiude in una intransitività radicale; si stacca da tutti i valori che potevano nell'età classica farla circolare (il gusto, il piacere, il naturale, il vero), e fa nascere nel proprio spazio tutto ciò che può garantirne il diniego ludico (lo scandaloso, il brutto, l'impossibile); rompe con ogni definizione di "generi" in quanto forme accordate a un ordine di rappresentazione, e diviene pura e semplice manifestazione d'un

linguaggio che non ha per legge che di affermare, contro tutti gli altri discorsi, la propria esistenza scoscesa; non ha più allora che da incurvarsi in un perpetuo ritorno su di sé, come se il suo discorso non potesse avere per contenuto che di dire la propria forma: si volge a sé in quanto soggettività scrivente, o cerca di recuperare, nel moto che la fa nascere, l'essenza d'ogni letteratura; e così i suoi fili convergono verso la punta più tenue - unica, istantanea, eppure assolutamente universale - verso il semplice atto di scrivere. Nel momento in cui il linguaggio, in quanto parola diffusa, diviene oggetto di conoscenza, eccolo riapparire sotto una modalità rigorosamente opposta: silenziosa, cauta deposizione della parola sul candore d'una carta, ove la parola non può avere né sonorità né interlocutore, ove non ha nient'altro da dire che se stessa, nient'altro da fare che scintillare nel bagliore del suo essere.

IX

L'uomo e i suoi duplicati

1. IL RITORNO DEL LINGUAGGIO

Con la letteratura, con il ritorno dell'esegesi e la preoccupazione della formalizzazione, con la costituzione della filologia, in una parola con la ricomparsa del linguaggio in un rigoglio multiplo, l'ordine del pensiero classico può ormai sparire. A questo punto, esso entra, per ogni sguardo ulteriore, in una regione d'ombra. Non è tuttavia tanto d'oscurità che occorrerebbe parlare, quanto d'una luce un po' confusa, falsamente evidente e che cela più di quanto manifesti: del sapere classico, ci sembra infatti conoscere tutto, dal momento che comprendiamo che esso è razionalista, che esso concede, a partire da Galileo e Cartesio, un privilegio assoluto alla Meccanica, che presuppone un ordinamento generale della natura, che ammette una possibilità d'analisi abbastanza radicale per scoprire l'elemento o l'origine, ma che già presagisce, attraverso e nonostante tutti questi concetti dell'intelletto, il movimento della vita, lo spessore della storia e il disordine, difficile da dominare, della natura. Ma riconoscere il pensiero classico solo attraverso questi segni, significa misconoscerne la disposizione fondamentale. Significa trascurare interamente il rapporto fra queste manifestazioni e ciò che le rendeva possibili. Ma come ritrovare, dopotutto (se non attraverso una tecnica laboriosa e lenta), il complesso rapporto delle rappresentazioni, delle identità, degli ordini, delle parole, degli esseri naturali, dei desideri e degli interessi, a partire dal momento in cui tutto questo grande reticolo si disfece, in cui i bisogni organizzarono in funzione di se stessi la loro produzione, in cui i viventi si ripiegarono sulle funzioni essenziali della vita, in cui le parole si appesantirono della loro storia materiale - insomma, a partire dal momento in cui le identità della rappresentazione cessarono di manifestare senza reticenza o residuo l'ordine degli esseri? L'intero sistema delle griglie che analizzava la sequenza delle rappresentazioni (tenue serie temporale svolgentesi nella mente degli uomini) per farla precipitare, per fermarla, dispiegarla e suddividerla in un quadro permanente, tutte le sottigliezze costituite dalle parole e dal discorso, dai caratteri e dalla classificazione, dalle equivalenze e dallo scambio sono adesso aboliti, al punto che è difficile ritrovare il modo in cui tale insieme poté funzionare. Il "pezzo" che saltò per ultimo - e la cui scomparsa ha per sempre da noi allontanato il pensiero classico - è proprio la prima di queste griglie: ossia il discorso che fondava il dispiegamento iniziale, spontaneo, ingenuo della rappresentazione tabulare. Dal giorno in cui cessò di esistere e di funzionare all'interno della rappresentazione in quanto ordinamento primo di questa, il pensiero classico cessò, nel medesimo tempo, di esserci direttamente accessibile.

La soglia dal classicismo alla modernità (ma poco importano le parole in quanto tali: diciamo dalla nostra preistoria a ciò che ancora ci è

contemporaneo) venne definitivamente varcata allorché le parole cessarono d'intrecciarsi alle rappresentazioni e di quadrettare spontaneamente la conoscenza delle cose. Agli inizi del XIX secolo, ritrovarono il loro antico, enigmatico spessore; ma non fu per reinserirsi nella curva del mondo che le accoglieva nel Rinascimento, né per mescolarsi alle cose in un sistema circolare di segni. Staccato dalla rappresentazione, il linguaggio esiste ormai solo in forma dispersa, e questo fino ai nostri giorni: per i filologi, le parole sono come altrettanti oggetti costituiti e sigillati dalla storia; per coloro che intendono formalizzare, il linguaggio deve lasciar cadere il proprio contenuto concreto e non far più apparire che le forme universalmente valide del discorso; se si vuole interpretare, le parole diventano invece un testo da frantumare, di modo che sia possibile veder emergere in piena luce l'altro senso che esse nascondono; da ultimo accade al linguaggio di sorgere di per sé in un atto di scrivere che non designa alcunché di diverso da sé. Tale dispersione impone al linguaggio, se non un privilegio, almeno un destino che appare singolare se confrontato con quello del lavoro o della vita. Quando il quadro della storia naturale fu dissociato, gli esseri viventi non vennero dispersi, ma raggruppati al contrario intorno all'enigma della vita; quando l'analisi delle ricchezze fu scomparsa, tutti i processi economici si raggrupparono intorno alla produzione e a ciò che la rendeva possibile; in compenso, quando l'unità della grammatica generale - il discorso - si sciolse, il linguaggio apparve sotto vari modi di essere, la cui unità probabilmente non poteva essere restaurata. È questa forse la ragione per cui la riflessione filosofica si tenne a lungo lontana dal linguaggio. Mentre cercava instancabilmente dal lato della vita o del lavoro qualcosa che fosse il suo oggetto, o i suoi modelli concettuali, o il suo suolo reale e fondamentale, essa non prestava al linguaggio che un'attenzione laterale; si trattava soprattutto per essa di scostare gli ostacoli che potevano opporsi al suo compito; occorre, ad esempio, liberare le parole dai contenuti silenziosi che le alienavano, oppure snellire il linguaggio e renderlo dall'interno come fluido, affinché una volta riscattato dalle spazializzazioni dell'intelletto, potesse restituire il movimento della vita e la sua durata. Il linguaggio tornò direttamente e di per sé nel campo del pensiero solo sul finire del XIX secolo. Potremmo quasi dire nel XX, se Nietzsche il filologo - che anche in questo campo era così saggio, la sapeva tanto lunga, scriveva libri così buoni - non avesse per primo avvicinato il compito filosofico a una riflessione radicale sul linguaggio.

Ed ecco, nello spazio filosofico-filologico da Nietzsche schiuso per noi, sorgere ora il linguaggio secondo una molteplicità enigmatica che sarebbe necessario dominare. Ecco apparire, come altrettanti progetti (altrettante chimere, chi può saperlo per ora?) i temi d'una formalizzazione universale di ogni discorso, o quelli d'un'esegesi integrale del mondo (tale da costituirne al tempo stesso la perfetta demistificazione), o quelli d'una teoria generale dei segni; o ancora il tema (che fu senz'altro storicamente primo) d'una trasformazione senza residui, d'un riassorbimento integrale di tutti i discorsi in una sola parola, di tutti i libri in una sola pagina, di tutto il mondo in un libro. Ci sovrasta il grande compito cui Mallarmé si consacrò fino alla morte; nel suo balbettamento, esso copre tutti i nostri sforzi odierni per ricondurre alla costruzione d'un'unità forse impossibile l'essere frammentato del linguaggio. Il tentativo di Mallarmé di rinchiudere ogni possibile discorso nel fragile spessore della parola, nella tenue e materiale linea nera tracciata dall'inchiostro sulla carta, risponde in fondo alla

domanda da Nietzsche prescritta alla filosofia. Per Nietzsche non si trattava di sapere ciò che di per sé fossero il bene e il male, ma di sapere chi veniva designato, o piuttosto chi *parlava* dal momento che per designare se stessi si diceva *Agathós*, mentre per designare gli altri *Deilós* ¹. È lì infatti, in colui che tiene il discorso e più profondamente *detiene* la parola, che il linguaggio per intero si raccoglie. Alla domanda nietzschiana: chi parla? Mallarmé risponde, e non cessa di recuperare la propria risposta, dicendo che ciò che parla, è la parola stessa nella sua solitudine, nella sua vibrazione fragile, nel suo nulla - non già insomma il senso della parola, ma il suo essere enigmatico e precario. Mentre Nietzsche manteneva fino in fondo l'interrogazione su colui che parla, salvo in ultima istanza a irrompere in persona all'interno di tale domanda per fondarla su di sé, soggetto parlante e interrogante: *Ecce homo*, Mallarmé non cessa di cancellarsi dal proprio linguaggio al punto da non volervi più figurare che a titolo d'esecutore in una pura cerimonia del Libro in cui il discorso verrebbe a comporsi da solo. Potrebbe senz'altro darsi che tutte le domande che attualmente attraversano la nostra curiosità (cos'è il linguaggio? cos'è un segno? ciò che è muto nel mondo, nei nostri gesti, nell'intero blasone enigmatico delle nostre condotte, nei nostri sogni e nelle nostre malattie - tutto ciò parla? e quale linguaggio adopera, su quale grammatica si fonda? Tutto è forse significante? o significante che cosa, e per chi e in base a quali regole? Quale rapporto esiste fra linguaggio ed essere? ed è proprio all'essere che costantemente il linguaggio si rivolge, quello, almeno, che parla davvero? Cos'è dunque questo linguaggio, che non dice nulla, non tace mai e ha nome "letteratura"?), potrebbe senz'altro darsi che tutte queste domande si pongano oggi nella distanza mai colmata fra la domanda di Nietzsche e la risposta datagli da Mallarmé.

Tali domande, sappiamo ora da dove ci vengono. Sono state rese possibili dal fatto che agli inizi del XIX secolo, una volta staccatasi dalla rappresentazione la legge del discorso, l'essere del linguaggio si trovò come frammentato; si resero tuttavia necessarie allorché, con Nietzsche, con Mallarmé, il pensiero venne riportato, e violentemente, verso il linguaggio stesso, verso il suo essere unico e arduo. L'intera curiosità del nostro pensiero si situa oggi nella domanda: cos'è il linguaggio, come circoscriverlo per farlo apparire in sé e nella sua pienezza? In un certo senso, tale domanda dà il cambio a quelle che, nel XIX secolo, vertevano sulla vita o il lavoro. Ma lo statuto di tale ricerca e di tutti i problemi che la diversificano non è del tutto chiaro. Bisognerà forse presagirvi la nascita, o quanto meno, il primo chiarore all'orizzonte d'un giorno appena visibile, ma in cui già comprendiamo che il pensiero - questo pensiero che parla da millenni senza saper ciò che significa parlare e senza accorgersi nemmeno di parlare - si recupererà nella sua interezza e acquisterà nuova luce nel fulgore dell'essere? Non è forse questo che Nietzsche preparava, quando all'interno del suo linguaggio uccideva, insieme, l'uomo e Dio e prometteva in tal modo, con il Ritorno, lo scintillio molteplice e rinnovato degli dei? O è necessario limitarsi ad ammettere che tante domande sul linguaggio non fanno che continuare, che portare tutt'al più a compimento l'evento di cui l'archeologia ci ha appreso l'esistenza e i primi effetti a partire dalla fine del XVIII secolo? Il frazionamento del linguaggio, contemporaneo del passaggio di quest'ultimo all'oggettività filologica, sarebbe allora soltanto la conseguenza più recentemente visibile (perché più segreta e più fondamentale) della rottura dell'ordine classico; sforzandoci di dominare tale rottura e di far apparire il

linguaggio nella sua interezza, porteremmo al suo compimento ciò che accadde prima di noi e senza di noi, sul finire del XVIII secolo. Ma in che cosa allora consisterebbe questo compimento? Volendo ricostituire l'unità perduta del linguaggio, andiamo forse fino al termine d'un pensiero che è quello del XIX secolo, oppure ci indirizziamo verso forme che ormai sono incompatibili col pensiero stesso? La dispersione del linguaggio è legata infatti, in modo fondamentale, all'evento archeologico che possiamo designare come scomparsa del Discorso. Ritrovare entro uno spazio unico il grande gioco del linguaggio, potrebbe voler dire compiere un balzo decisivo verso una forma interamente nuova di pensiero oppure chiudere su se stesso un modo di sapere costituito nel secolo precedente.

A queste domande, è vero, non so rispondere né, in queste alternative, so quale termine converrebbe scegliere. Nemmeno so se potrò mai rispondervi, o se troverò un giorno ragioni per determinarmi a farlo. Tuttavia ora so perché, come tutti, io possa pormele, e perché non possa non pormele oggi. Solo quelli che non sanno leggere si meraviglieranno che io lo abbia appreso più chiaramente in Cuvier, in Bopp, in Ricardo che in Kant o in Hegel.

2. IL POSTO DEL RE

Su tante ignoranze, su tante domande rimaste sospese, sarebbe forse necessario fermarsi: qui infatti si conclude il discorso, e inizia forse la ripresa del lavoro. Vi sono tuttavia ancora alcune parole da dire. Parole il cui statuto è difficile da giustificare, dal momento che occorre introdurre all'ultimo istante e quasi mediante un colpo di scena artificiale, un personaggio che non aveva ancora figurato nel grande gioco classico delle rappresentazioni. Vorremmo riconoscere la legge preliminare di tale gioco nel quadro delle *Meninas* ove la rappresentazione è rappresentata in ognuno dei suoi momenti: pittore, tavolozza, grande superficie scura della tela rovesciata, quadri appesi al muro, spettatori che guardano, e che vengono a loro volta inquadrati da quelli che li guardano; da ultimo nel centro, nel cuore della rappresentazione, vicinissimo a ciò che è essenziale, lo specchio, il quale mostra ciò che è rappresentato, ma come un riflesso così lontano, così immerso in uno spazio irreal, così estraneo a tutti gli sguardi volti altrove, da non essere che la duplicazione più gracile della rappresentazione. Tutte le linee interne del quadro, quelle soprattutto che vengono dal riflesso centrale, convergono appunto verso ciò che è rappresentato, ma che è assente: ossia verso ciò che è, a un tempo, oggetto - poiché è ciò che l'artista rappresentato sta copiando sulla sua tela - e soggetto - poiché ciò che il pittore aveva davanti agli occhi, quale è raffigurato nell'atto del proprio lavoro, non era altri che lui, poiché inoltre gli sguardi rappresentati sul quadro sono diretti verso l'ubicazione fittizia del personaggio regale che è il luogo effettivo del pittore, poiché infine l'ospite del posto ambiguo in cui si avvicinano come in un lampeggiamento illimitato pittore e sovrano, è lo spettatore, il cui sguardo trasforma il quadro in un oggetto, rappresentazione pura di questa essenziale mancanza. Ma tale mancanza non è una lacuna - se non per il discorso che laboriosamente scompone il quadro - poiché non cessa mai d'essere abitata e abitata realmente, come dimostrano l'attenzione del pittore rappresentato, il rispetto dei personaggi che il quadro raffigura, la presenza della grande tela veduta al rovescio e il

nostro proprio sguardo per il quale questo quadro esiste e per il quale, dal fondo del tempo, è stato disposto.

Nel pensiero classico, colui per il quale la rappresentazione esiste e che in essa rappresenta se stesso riconoscendovisi come immagine o riflesso, colui che annoda tutti i fili intrecciati dalla “rappresentazione tabulare”, non vi si trova mai presente in persona. Prima della fine del XVIII secolo, l'uomo non esisteva, come non esistevano la potenza della vita, la fecondità del lavoro, o lo spessore storico del linguaggio. È una creatura recentissima quella che la demiurgia del sapere fabbricò con le sue mani, meno di duecento anni or sono. Ma l'uomo è invecchiato così in fretta, che si è potuto facilmente pensare che egli avesse atteso nell'ombra, per la durata di millenni, il momento d'illuminazione in cui sarebbe stato infine conosciuto. Naturalmente si potrà obiettare che la grammatica generale, la storia naturale, l'analisi delle ricchezze erano anch'esse in un certo senso modi di riconoscere l'uomo; bisognerà tuttavia distinguere. Certamente le scienze naturali trattarono dell'uomo come di una specie o di un genere: la discussione sul problema delle razze nel XVIII secolo lo testimonia. La grammatica e l'economia d'altra parte utilizzavano nozioni come quelle di bisogno, di desiderio, o di memoria e d'immaginazione. Ma non esisteva coscienza epistemologica dell'uomo in quanto tale. L'*episteme* classica si articola in base a linee che non isolano in alcun modo un campo proprio e specifico dell'uomo. E se ancora si insiste, se si obietta che tuttavia nessun'altra epoca fu più larga di concessioni alla natura umana, o diede a questa uno statuto più stabile, più definitivo, meglio offerto al discorso, si potrà rispondere dicendo che il concetto stesso di natura umana e il modo in cui funzionava escludeva che vi fosse una scienza classica dell'uomo.

Occorre notare che nell'*episteme* classica le funzioni della “natura” e della “natura umana” si contrappongono termine a termine: la natura, attraverso il gioco d'una giustapposizione reale e disordinata, fa sorgere la differenza nel continuo ordinato degli esseri; la natura umana fa apparire l'identico nella catena disordinata delle rappresentazioni e lo fa apparire attraverso il gioco d'una distribuzione delle immagini. L'una implica l'alterazione d'una storia per la costituzione dei panorami attuali; l'altra implica il confronto d'elementi inattuali che disfano la trama d'una sequenza cronologica. Nonostante tale opposizione, o piuttosto per suo tramite, vediamo disegnarsi il rapporto positivo tra natura e natura umana. Esse operano infatti con elementi identici (il medesimo, il continuo, la differenza impercettibile, la successione senza rottura); entrambe fanno apparire su una trama ininterrotta la possibilità d'un'analisi generale che consente di ripartire le identità isolabili e le differenze visibili, secondo uno spazio tabulare e secondo una sequenza ordinata. Ma non vi riescono l'una senza l'altra, ed è così che comunicano. Infatti, grazie al proprio potere di duplicarsi (nell'immaginazione e nel ricordo e nell'attenzione multipla che confronta), la catena delle rappresentazioni può ritrovare, al di sotto del disordine della terra, la falda ininterrotta degli esseri; la memoria, dapprima aleatoria e in balia dei capricci delle rappresentazioni quali queste si offrono, si fissa a poco a poco in un quadro generale di tutto ciò che esiste; l'uomo può allora far entrare il mondo nella sovranità d'un discorso che ha il potere di rappresentare la sua rappresentazione. Nell'atto di parlare, o piuttosto (per restare il più vicino possibile a ciò che vi è d'essenziale per l'esperienza classica del linguaggio) nell'atto di *nominare*, la natura umana, in quanto piega della rappresentazione su

se medesima, trasforma la sequenza lineare dei pensieri in una tavola costante di esseri parzialmente diversi: il discorso, in cui essa duplica le proprie rappresentazioni e le manifesta, la salda alla natura. Inversamente, la catena degli esseri è legata alla natura umana attraverso il gioco della natura: dal momento che il mondo reale, quale si dà agli sguardi, non è lo svolgimento puro e semplice della catena fondamentale degli esseri, ma ne porge frammenti intricati - ripetuti e discontinui -; la serie delle rappresentazioni mentali non è costretta a seguire il percorso continuo delle differenze impercettibili; gli estremi vi si incontrano, le stesse cose vi si danno più volte; i tratti identici si sovrappongono nella memoria; le differenze diventano patenti. Così, la grande falda illimitata e continua s'imprime in caratteri distinti, in tratti più o meno generali, in contrassegni d'identificazione. E, conseguentemente, in parole. La catena degli esseri diviene discorso, legandosi in tal modo alla natura umana e alla serie delle rappresentazioni.

La messa in comunicazione della natura e della natura umana, a partire da due funzioni opposte ma complementari in quanto non possono esercitarsi l'una senza l'altra, porta con sé ampie conseguenze teoriche. Per il pensiero classico, l'uomo non si situa nella natura attraverso la mediazione della "natura" regionale, limitata e specifica a lui accordata per diritto di nascita come a tutti gli altri esseri. La natura umana si mescola alla natura, proprio mediante i meccanismi del sapere e il loro funzionamento; o piuttosto, nella grande disposizione dell'*episteme* classica, la natura, la natura umana e i loro rapporti sono momenti funzionali, definiti e previsti. E l'uomo, in quanto realtà densa e prima, in quanto oggetto arduo e soggetto sovrano di ogni conoscenza possibile, non vi ha alcun posto. I temi moderni d'un individuo che vive, parla e lavora secondo le leggi d'un'economia, d'una filologia e d'una biologia ma che per una sorta di torsione interna e di recupero, avrebbe ricevuto in virtù del gioco di queste medesime leggi, il diritto di conoscerle e di portarle interamente alla luce, tutti questi temi a noi familiari e legati all'esistenza delle "scienze umane" vengono esclusi dal pensiero classico: non era possibile a quel tempo che si ergesse, al limite del mondo, la strana statura d'un essere la cui natura (quella che lo determina, lo ha in potere e lo traversa dal fondo dei tempi) sarebbe di conoscere la natura, e se stesso quindi in quanto essere naturale.

In compenso, proprio nel punto d'incontro fra la rappresentazione e l'essere, là dove natura e natura umana s'incrociano - nel posto in cui ai nostri giorni crediamo di riconoscere l'esistenza prima, irrecusabile ed enigmatica dell'uomo - il pensiero classico fa sorgere il potere del discorso. Cioè del linguaggio in quanto rappresenta - del linguaggio che nomina, ritaglia, combina, annoda e scioglie le cose, facendole vedere nella trasparenza delle parole. In tale funzione, il linguaggio trasforma la sequenza delle percezioni in quadro, e di rimando ritaglia il continuo degli esseri in caratteri. Dove esiste discorso, le rappresentazioni si dispiegano e si giustappongono; le cose si raggruppano e si articolano. La vocazione profonda del linguaggio classico è sempre stata di far "quadro": in forma di discorso naturale, raccolta della verità, descrizione delle cose, corpo di conoscenze esatte, o dizionario enciclopedico. Il linguaggio classico esiste quindi solo per essere trasparente; ha perduto la consistenza segreta che, nel XVI secolo, lo ispessiva in una parola da decifrare, e lo collegava alle cose del mondo; non ha ancora acquistato l'esistenza multipla su cui oggi ci interroghiamo: nell'età classica, il discorso è la necessità traslucida

attraverso la quale passano la rappresentazione e gli esseri - quando gli esseri sono rappresentati allo sguardo della mente, quando la rappresentazione rende visibili gli esseri nella loro verità. La possibilità di conoscere le cose e il loro ordine passa, nell'esperienza classica, attraverso la sovranità delle parole: queste non sono a rigore né contrassegni da decifrare (come nel periodo del Rinascimento) né strumenti più o meno fedeli e padroneggiabili (come nel periodo del positivismo); formano piuttosto il reticolo incolore a partire dal quale gli esseri si manifestano e le rappresentazioni si ordinano; donde probabilmente il fatto che la riflessione classica sul linguaggio - pur facendo parte d'una disposizione generale in cui rientra allo stesso titolo dell'analisi delle ricchezze e della storia naturale - esercita, nei confronti di queste, una funzione direttiva.

Ma la conseguenza essenziale è che il linguaggio classico in quanto *discorso comune* della rappresentazione e delle cose, in quanto luogo all'interno del quale natura e natura umana s'intrecciano, esclude categoricamente qualcosa come una "scienza dell'uomo". Finché tale linguaggio parlò nella cultura occidentale, non fu possibile che l'esistenza umana fosse problematizzata per sé stessa, dal momento che ciò che in esso si saldava, era la rappresentazione e l'essere. Il discorso che, nel XVII secolo, legò l'uno all'altro l' "Io penso" e l' "Io sono" di colui che si accingeva a farlo - tale discorso rimase, in forma visibile, l'essenza stessa del linguaggio classico, poiché ciò che in esso veniva, con pieno diritto, collegato, erano la rappresentazione e l'essere. Il passaggio dall' "Io penso" all' "Io sono" si compiva alla luce dell'evidenza, entro un discorso di cui l'intero campo e funzionamento consistevano nell'articolare l'uno sull'altro ciò che ci si rappresenta e ciò che è. Non si può quindi obiettare a tale passaggio né che l'essere in genere non è contenuto nel pensiero, né che l'essere singolare designato dall' "Io sono" non è stato interrogato e analizzato per se stesso. O piuttosto tali obiezioni possono ben nascere e far valere il loro diritto, ma a partire da un discorso che è profondamente diverso e che non ha come ragione di esistere il vincolo fra rappresentazione ed essere; soltanto una problematica che circoscriva la rappresentazione potrà formulare obiezioni del genere. Ma finché durò il discorso classico, un'interrogazione sul modo d'essere implicato dal cogito non poté articolarsi.

3. L'ANALITICA DELLA FINITUDINE

Quando la storia naturale diviene biologia, quando l'analisi delle ricchezze diviene economia, quando soprattutto la riflessione sul linguaggio si fa filologia e viene meno il discorso classico in cui l'essere e la rappresentazione trovavano il proprio luogo comune, allora, nel movimento profondo d'una tale mutazione archeologica, l'uomo appare con la sua posizione ambigua di oggetto nei riguardi di un sapere e di soggetto che conosce: sovrano sottomesso, spettatore guardato, sorge là, nel posto del re, assegnatogli anticipatamente dalle *Meninas*, ma dal quale a lungo la sua presenza reale fu esclusa. Come se, nello spazio vacante verso cui era volto l'intero quadro di Velazquez, ma che questo tuttavia non rifletteva se non attraverso il caso d'uno specchio come per effrazione, tutte le figure di cui venivano sospettati l'alternanza, l'esclusione reciproca, l'intreccio e l'instabilità (il modello, il pittore, il re, lo spettatore) cessassero a un tratto la loro impercettibile danza, si

rapprendessero in una figura piena, ed esigessero che venisse infine riferito a uno sguardo di carne l'intero spazio della rappresentazione.

Il motivo di tale presenza nuova, la modalità che la contraddistingue, la disposizione particolare dell'*episteme* che la autorizza, il nuovo rapporto che attraverso questa si stabilisce fra le parole, le cose e il loro ordine - tutto ciò può essere ora portato alla luce. Cuvier e i suoi contemporanei avevano chiesto alla vita di definire essa stessa, e nella profondità del suo essere, le condizioni di possibilità del vivente; allo stesso modo, Ricardo aveva chiesto al lavoro le condizioni di possibilità dello scambio, del profitto e della produzione; i primi filologi avevano inoltre cercato nella profondità storica delle lingue la possibilità del discorso e della grammatica. Di conseguenza, per i viventi, per i bisogni e per le parole, la rappresentazione cessa immediatamente di valere, in quanto luogo d'origine e sede prima della loro verità; nei loro riguardi, essa non è più, ormai, che un effetto, il loro mallevadore più o meno confuso in una coscienza che li coglie e li restituisce. La rappresentazione che ci si fa delle cose non deve più dispiegare, in uno spazio sovrano, il quadro del loro ordinamento; nei riguardi di quell'individuo empirico che è l'uomo, essa è il fenomeno, se non addirittura l'apparenza, d'un ordine che appartiene ora alle cose stesse e alla loro legge interna. Nella rappresentazione, gli esseri non manifestano più la loro identità, ma il rapporto esterno che stabiliscono con l'essere umano. Questo, col suo essere proprio, col suo potere di darsi delle rappresentazioni, sorge in una cavità predisposta dai viventi, dagli oggetti di scambio e dalle parole quando questi, abbandonando la rappresentazione che era stata fino allora il loro sito naturale, si ritirano nella profondità delle cose e si avvolgono su se medesimi secondo le leggi della vita, della produzione e del linguaggio. In mezzo a essi tutti, rinchiuso entro il cerchio che formano, l'uomo è indicato - o meglio, reclamato - da essi, giacché è proprio lui che parla, giacché lo si vede risiedere fra gli animali (e in un posto che non solo è privilegiato, ma appunto ordinatore dell'insieme che questi formano: anche se non è concepito come termine dell'evoluzione, si riconosce in lui il punto più avanzato d'una lunga serie), giacché infine il rapporto fra i bisogni e i mezzi che egli ha di soddisfarli è tale da essere necessariamente principio e mezzo di ogni produzione. Ma tale imperiosa designazione è ambigua. In un certo senso l'uomo è dominato dal lavoro, dalla vita e dal linguaggio: la sua esistenza concreta trova in essi le proprie determinazioni; si può accedere all'uomo solo attraverso le sue parole, il suo organismo, gli oggetti che fabbrica, come se questi inizialmente (questi soli forse) detenessero la verità; e l'uomo medesimo, non appena pensa, si svela ai propri occhi soltanto nella forma d'un essere che è già, in uno spessore necessariamente sottostante, entro un'irriducibile anteriorità; un vivente, uno strumento di produzione, un veicolo per parole che gli preesistono. Tutti questi contenuti che il suo sapere gli rivela esterni e più vecchi della sua nascita, lo precorrono, lo sovrastano nell'intera loro saldezza e lo attraversano come se non fosse altro che un oggetto di natura o un volto destinato a cancellarsi nella storia. La finitudine dell'uomo si annuncia - e in modo imperioso - nella positività del sapere; si sa che l'uomo è finito, nel modo stesso in cui si conosce l'anatomia del cervello, il meccanismo dei costi di produzione, o il sistema della coniugazione indo-europea; o piuttosto, nella filigrana di tutte queste figure solide, positive e piene, vengono percepiti la finitudine e i limiti da esse imposti, viene intravisto come in bianco tutto ciò che esse rendono impossibile.

Ma a dire il vero, questa prima scoperta della finitudine è instabile; nulla consente di fermarla su se medesima; e non si potrebbe allora supporre che la finitudine promette del pari lo stesso infinito che nel sistema dell'attualità essa rifiuta? L'evoluzione della specie forse non è compiuta; le forme della produzione e del lavoro non cessano di modificarsi e forse un giorno l'uomo non troverà più nella sua fatica il principio della sua alienazione, né nei suoi bisogni il costante richiamo dei suoi limiti; nulla dimostra inoltre che egli non possa scoprire sistemi simbolici abbastanza puri da essere in grado di dissolvere la vecchia opacità dei linguaggi storici. Annunciata nella positività, la finitudine dell'uomo si profila nella forma paradossale dell'indefinito; indica, più che il rigore del limite, la monotonia d'un percorso, che probabilmente non ha termine ma che non è forse senza speranza. Eppure tutti questi contenuti, con ciò che occultano e con ciò che lasciano volgersi verso i confini del tempo, non hanno positività nello spazio del sapere, non si offrono al compito d'una conoscenza possibile se non legati da cima a fondo alla finitudine. Essi infatti non sarebbero là, nella luce che li rischiara in parte, se l'uomo, che per loro tramite si scopre, fosse imprigionato nell'apertura muta, notturna, immediata e felice della vita animale; ma d'altro canto non si darebbero nemmeno sotto l'acuta angolatura che li dissimula in se stessi se l'uomo potesse percorrerli senza più nel lampo d'un intelletto infinito. Ma all'esperienza dell'uomo è sottomesso un corpo che è il suo corpo, frammento di spazio ambiguo, la cui propria e irriducibile spazialità si articola tuttavia sullo spazio delle cose; a questa stessa esperienza, il desiderio è dato come appetito primordiale, a partire dal quale tutte le cose prendono valore, e valore relativo; a questa stessa esperienza è sottomesso un linguaggio nel cui filo possono essere dati tutti i discorsi di tutti i tempi, tutte le successioni e tutte le simultaneità. Ognuna cioè delle forme positive in cui l'uomo può apprendere di essere finito gli viene quindi data solo sullo sfondo della sua finitudine. Ma questa non è l'essenza meglio purificata della positività, bensì ciò a partire da cui è possibile che la positività appaia. Il modo d'essere della vita, e il fatto che questa non possa esistere senza prescrivermi le sue forme, mi sono dati, fondamentalmente, dal mio corpo. Il modo d'essere della produzione, la pesantezza delle sue determinazioni sulla mia esistenza, mi sono dati dal mio desiderio; e il modo d'essere del linguaggio, l'intera scia di storia che le parole fanno brillare nell'istante in cui vengono pronunciate, e forse anche per un tempo ancor più impercettibile, non mi sono dati che nella tenue catena del mio pensiero parlante. Alla base di tutte le positività empiriche e di quanto può essere indicato come limitazione concreta all'esistenza dell'uomo, si scopre una finitudine, che in certo senso è la stessa: è contrassegnata dalla spazialità del corpo, dall'apertura del desiderio e dal tempo del linguaggio; e ciononostante è radicalmente diversa: ivi, il limite non si manifesta in quanto determinazione imposta all'uomo dall'esterno (perché egli ha una natura o una storia), ma in quanto finitudine fondamentale basata solo sul proprio fatto e aperta alla positività di ogni limite concreto.

Così, dal cuore stesso dell'empiricità, viene indicato l'obbligo di risalire, o se si preferisce di discendere, fino ad un'analitica della finitudine, in cui l'essere dell'uomo potrà fondare nella loro positività tutte le forme che gli indicano che non è infinito. E il primo carattere di cui tale analitica contrassegnerà il modo d'essere dell'uomo, o piuttosto lo spazio in cui essa si dispiegherà per intero, sarà quello della ripetizione, dell'identità e della differenza fra il positivo e il

fondamentale: la morte che rode anonimamente l'esistenza quotidiana del vivente, è identica a quella, fondamentale, a partire dalla quale viene data a me stesso la mia vita empirica; il desiderio che lega e separa gli uomini nella neutralità del processo economico, è lo stesso a partire da cui ogni cosa è per me desiderabile; il tempo che porta i linguaggi, che abita in essi e finisce con l'usarli è il tempo che distende il mio discorso, prima ancora che io lo abbia pronunciato, in una successione che nessuno può dominare. Da un capo all'altro dell'esperienza, la finitudine risponde a se stessa; nella figura del Medesimo essa è l'identità e la differenza tra le positività e il loro fondamento. Si vede come la riflessione moderna, fin dal primo innesco di tale analitica, subordini a un certo pensiero del Medesimo - nel quale la Differenza è la stessa cosa dell'Identità - lo spiegamento della rappresentazione, col suo espandersi in quadro, quale era organizzata dal sapere classico. Proprio in questo spazio tenue e immenso schiuso, dentro il fondamentale, dalla ripetizione del positivo, si dispiegherà tutta l'analitica della finitudine, così legata al destino del pensiero moderno: è qui che vedremo successivamente il trascendentale ripetere l'empirico, il cogito ripetere l'impensato, il ritorno dell'origine ripeterne l'allontanamento; è qui che si affermerà, muovendo da se stesso, un pensiero del Medesimo irriducibile alla filosofia classica.

Si dirà forse che non c'era bisogno di attendere il XIX secolo perché l'idea della finitudine fosse portata alla luce. È vero che esso si limitò forse a spostarla nello spazio del pensiero, attribuendole una funzione più complessa, più ambigua, meno facile da circoscrivere: per il pensiero del XVII e del XVIII secolo, proprio la sua finitudine costringeva l'uomo a vivere d'un'esistenza animale, a guadagnarsi il pane col sudore della propria fronte, a pensare con parole opache; e ancora la stessa finitudine gli impediva di conoscere in assoluto i meccanismi del suo corpo, i mezzi di soddisfare i propri bisogni, il metodo per pensare senza il rischioso soccorso d'un linguaggio interamente intessuto d'abitudini e d'immaginazioni. In quanto inadeguatezza all'infinito, il limite dell'uomo rendeva conto sia dell'esistenza di tali contenuti empirici sia dell'impossibilità di conoscerli immediatamente. E così il rapporto negativo con l'infinito - fosse esso concepito come creazione, o caduta, o legame fra anima e corpo, o determinazione all'interno dell'essere infinito, o punto di vista singolo entro la totalità, o nesso tra la rappresentazione e l'impressione - si dava in quanto anteriore all'empiricità dell'uomo e alla conoscenza che egli può averne. Fondava attraverso un solo movimento, ma senza rinvio reciproco o circolarità, l'esistenza dei corpi, dei bisogni e delle parole e l'impossibilità di dominarli in una conoscenza assoluta. L'esperienza che si forma agli inizi del XIX secolo pone la scoperta della finitudine, non più all'interno del pensiero dell'infinito ma nel cuore stesso dei contenuti i quali vengono dati, da un sapere finito, come le forme concrete dell'esistenza finita. Donde, il gioco interminabile d'un riferimento duplicato: il sapere dell'uomo è finito, in quanto esso è imprigionato, senza liberazione possibile, nei contenuti positivi del linguaggio, del lavoro e della vita; inversamente, la vita, il lavoro e il linguaggio, si danno nella loro positività perché la conoscenza ha forme finite. In altri termini, per il pensiero classico la finitudine (in quanto determinazione positivamente costituita a partire dall'infinito) rende conto delle forme negative che sono il corpo, il bisogno, il linguaggio, e la conoscenza limitata che se ne può avere; per il pensiero moderno, la positività della vita, della produzione e del lavoro (che hanno la loro

esistenza, la loro storicità e le loro leggi proprie) fonda come loro correlazione negativa il carattere limitato della conoscenza; e inversamente i limiti della conoscenza fondano positivamente la possibilità di sapere, ma in un'esperienza sempre limitata, quel che sono la vita, il lavoro e il linguaggio. Fin tanto che questi contenuti empirici erano situati nello spazio della rappresentazione, una metafisica dell'infinito era non soltanto possibile ma richiesta: era ben necessario, infatti, che essi fossero le forme manifeste della finitudine umana, e che potessero quindi avere il loro luogo e la loro verità all'interno della rappresentazione; l'idea dell'infinito, e quella della sua determinazione nella finitudine, consentivano l'uno e l'altra. Ma allorché i contenuti empirici vennero staccati dalla rappresentazione e nascosero in sé il principio della propria esistenza, la metafisica dell'infinito divenne inutile; la finitudine non cessò più di rinviare a se stessa (dalla positività dei contenuti alla limitazione della conoscenza, e dalla positività limitata di questa al sapere circoscritto dei contenuti). Allora, l'intero campo del pensiero occidentale venne rovesciato. Dove un tempo esisteva correlazione fra una *metafisica* della rappresentazione e dell'infinito e un'analisi degli esseri viventi, dei desideri dell'uomo e delle parole della sua lingua, appare costituirsi un'*analitica* della finitudine e dell'esistenza umana, e in opposizione a questa (ma in un'opposizione correlativa) una perpetua tentazione di costituire una *metafisica* della vita, del lavoro e del linguaggio. Ma si tratta soltanto di tentazioni, immediatamente contestate e come minate dall'interno, perché si tratta sempre di metafisiche misurate dalle finitudini umane: metafisica d'una vita che converge verso l'uomo pur non fermandovisi; metafisica d'un lavoro, che libera l'uomo in modo che l'uomo a sua volta possa liberarsene; metafisica d'un linguaggio che l'uomo può riappropriarsi nella coscienza della propria cultura. Di modo che il pensiero moderno conterà se stesso nei propri avamposti metafisici, e mostrerà che le riflessioni sulla vita, il lavoro e il linguaggio, nella misura in cui valgono come analitiche della finitudine, manifestano la fine della metafisica: la filosofia della vita denuncia la metafisica in quanto velo dell'illusione, quella del lavoro la denuncia in quanto pensiero alienato e ideologia, quella del linguaggio in quanto episodio culturale.

Ma la fine della metafisica non è che la faccia negativa d'un evento assai più complesso prodottosi nel pensiero occidentale. Tale evento, è la comparsa dell'uomo. Non bisogna credere tuttavia che egli sia sorto di colpo nel nostro orizzonte, imponendo in modo irruvido e del tutto sconcertante per la nostra riflessione, il fatto brutale del suo corpo, della sua fatica, del suo linguaggio; non è la miseria positiva dell'uomo che ha ridotto violentemente la metafisica. Probabilmente, al livello delle apparenze, la modernità comincia quando l'essere umano si mette ad esistere all'interno del suo organismo, nel guscio della sua testa, nell'armatura delle sue membra, e in mezzo a tutta la nervatura della sua fisiologia; quando si mette ad esistere nel cuore d'un lavoro il cui principio lo domina e il cui prodotto gli sfugge; quando infine colloca il proprio pensiero nelle pieghe d'un linguaggio tanto più vecchio di lui da non poterne dominare i significati pur ravvivati dall'insistenza della sua parola. Ma la nostra cultura ha varcato, in maniera più fondamentale, la soglia a partire da cui riconosciamo la nostra modernità, il giorno in cui la finitudine è stata pensata in un riferimento interminabile a se stessa. Se è vero, al livello dei diversi saperi, che la finitudine è sempre designata movendo dall'uomo concreto e dalle forme empiriche che possono venire assegnate alla sua esistenza, al livello archeologico che

scopre l'a *priori* storico e generale di ognuno dei saperi, l'uomo moderno - l'uomo definibile nella sua esistenza corporea, laboriosa e parlante - non è possibile che a titolo di figura della finitudine. La cultura moderna può pensare l'uomo perché pensa il finito a partire dal finito stesso. Si capisce in tal modo che il pensiero classico e tutti quelli che lo hanno preceduto abbiano potuto parlare della mente e del corpo, dell'essere umano, e del suo posto così limitato nell'universo, di tutti i limiti che ne misurano la conoscenza o la libertà, ma che nessuno di essi, mai, abbia conosciuto l'uomo quale è concesso al sapere moderno. L' "umanesimo" del Rinascimento, il "razionalismo" dei classici poterono agevolmente dare un posto privilegiato agli umani nell'ordine del mondo; non poterono tuttavia pensare l'uomo.

4. L'EMPIRICO E IL TRASCENDENTALE

L'uomo nell'analitica della finitudine, è uno strano allotropo empirico-trascendentale, dal momento che è un essere tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza. Ma la natura umana degli empiristi non svolgeva forse, nel XVIII secolo, la stessa funzione? Di fatto, ciò che allora veniva analizzato erano le proprietà e le forme della rappresentazione che consentivano la conoscenza in genere (ecco come Condillac definiva le operazioni necessarie e sufficienti perché la rappresentazione si dispieghi in conoscenza: reminiscenza, coscienza di sé, immaginazione, memoria); ora che il luogo dell'analisi non è più la rappresentazione, ma l'uomo nella sua finitudine, si tratta di far affiorare le condizioni della conoscenza muovendo dai contenuti empirici che in questa si danno. Poco importa, per il movimento generale del pensiero moderno, ove tali contenuti siano stati localizzati: il punto non è di sapere se sono stati cercati nell'introspezione o in altre forme d'analisi. La soglia della nostra modernità non è infatti situata nel momento in cui si sono voluti applicare allo studio dell'uomo metodi oggettivi, ma quando si è costituito un allotropo empirico-trascendentale che è stato chiamato *uomo*.

Si videro allora nascere due sorte d'analisi: quelle che si situarono nello spazio del corpo, e che attraverso lo studio della percezione, dei meccanismi sensoriali, degli schemi neuro-motori, dell'articolazione comune alle cose e all'organismo hanno funzionato come una sorta d'estetica trascendentale: vi si scopriva che la conoscenza aveva condizioni anatomo-fisiologiche, che si formava a poco a poco nella nervatura del corpo, che vi aveva forse una sede privilegiata, che le sue forme comunque non potevano venir dissociate dalle singolarità del suo funzionamento; in breve che esisteva una *natura* della conoscenza umana la quale ne determinava le forme e poteva al tempo stesso esserle manifestata nei propri contenuti empirici. Vi furono altresì le analisi che attraverso lo studio delle illusioni più o meno antiche, più o meno difficili da vincere, dell'umanità, hanno funzionato come una sorta di dialettica trascendentale; veniva in tal modo mostrato che la conoscenza aveva condizioni storiche, sociali o economiche, che si formava all'interno dei rapporti che si tramano fra gli uomini e che non era indipendente dalla figura particolare che questi potevano assumere qua o là, in una parola che esisteva una *storia* della conoscenza umana, la quale poteva essere data al sapere empirico e nello stesso tempo prescrivere a questo le sue forme.

Tali analisi possiedono questo di particolare: esse non hanno, sembra, alcun bisogno le une delle altre; anzi, possono dispensarsi da ogni ricorso a un'analitica (o a una teoria del soggetto): pretendono poter non poggiare che su se medesime, in quanto sono i contenuti stessi che funzionano come riflessione trascendentale. Ma, in realtà, la ricerca d'una natura o d'una storia della conoscenza, nel movimento in cui riporta la dimensione propria della critica ai contenuti d'una conoscenza empirica, presuppone l'uso d'una certa critica. Critica che non è l'esercizio d'una riflessione pura, ma il risultato d'una serie di divisioni più o meno misteriose. E anzitutto delle divisioni relativamente delucidate, anche se arbitrarie: quella che distingue la conoscenza rudimentale, imperfetta, mal equilibrata, nascente, da quella che può dirsi se non compiuta, per lo meno costituita nelle sue forme stabili e definitive (questa divisione rende possibile lo studio delle condizioni naturali della conoscenza); quella che distingue l'illusione dalla verità, la chimera ideologica dalla teoria scientifica (divisione che rende possibile lo studio delle condizioni storiche della conoscenza); ma c'è una divisione più oscura, più fondamentale: è quella della verità stessa; deve esistere, infatti, una verità che è dell'ordine dell'oggetto, quella che a poco a poco affiora, si forma, si equilibra e si manifesta attraverso il corpo, e i rudimenti della percezione, quella del pari che si delinea a mano a mano che le illusioni si dissipano e che la storia s'instaura in uno statuto disalienato; ma deve esistere anche una verità che è dell'ordine del discorso, una verità che consente di tenere sulla natura o sulla storia della conoscenza un linguaggio che sia vero. È lo statuto di tale discorso vero che resta ambiguo. Di due cose l'una: o tale discorso vero trova il proprio fondamento e il proprio modello nella verità empirica di cui ritraccia la genesi nella natura e nella storia, e si ha così un'analisi di tipo positivistico (la verità dell'oggetto prescrive la verità del discorso che ne descrive la formazione); oppure il discorso vero precorre la verità di cui definisce la natura e la storia, la abbozza in anticipo e la fomenta da lontano, e allora si ha un discorso di tipo escatologico (la verità del discorso filosofico costituisce la verità in formazione). A dire il vero, si tratta a questo punto non tanto di un'alternativa quanto dell'oscillazione inerente ad ogni analisi atta a far valere l'empirico al livello del trascendentale. Comte e Marx sono appunto testimoni del fatto che l'escatologia (in quanto verità oggettiva avvenire del discorso sull'uomo) e il positivismo (in quanto verità del discorso definita a partire da quella dell'oggetto) sono archeologicamente indissociabili: un discorso che si vuole a un tempo empirico e critico non può essere se non positivista ed escatologico insieme; l'uomo vi appare come una verità a un tempo ridotta e promessa. L'ingenuità precritica vi regna indiscussa.

È per questo che il pensiero moderno non ha potuto evitare, proprio a partire da tale discorso ingenuo, di cercare il luogo d'un discorso che non fosse né dell'ordine della riduzione né dell'ordine della promessa: un discorso la cui tensione mantenesse separati l'empirico e il trascendentale, consentendo tuttavia di mirare all'uno e all'altro contemporaneamente; un discorso che consentisse d'analizzare l'uomo come soggetto cioè come luogo di conoscenze empiriche ma ricondotte quanto più vicino a ciò che le rende possibili, e come forma pura immediatamente presente a tali contenuti; un discorso insomma che svolgesse, rispetto alla quasi-estetica e alla quasi-dialettica, la funzione d'un'analitica che le fondasse in una teoria del soggetto e insieme consentisse loro forse di articolarsi nel termine terzo e intermedio in cui

a un tempo l'esperienza del corpo e quella della cultura si radicherebbero. Una funzione così complessa, così iperdeterminata e così necessaria, è stata svolta, nel pensiero moderno, dall'analisi del vissuto. Il vissuto, infatti è, a un tempo, lo spazio in cui tutti i contenuti empirici vengono dati all'esperienza, e anche la forma originaria che li rende in genere possibili e ne designa il radicarsi primo; fa certamente comunicare lo spazio del corpo con il tempo della cultura, le determinazioni della natura con la pesantezza della storia, a patto tuttavia che il corpo e, attraverso questo, la natura, siano inizialmente dati nell'esperienza d'una spazialità irriducibile, e che la cultura, portatrice di storia, sia inizialmente sperimentata nell'immediato dei significati sedimentati. Si può ben comprendere che l'analisi del vissuto si sia instaurata, nella riflessione moderna, in quanto contestazione radicale del positivismo e dell'escatologia; che abbia tentato di restaurare la dimensione dimenticata del trascendentale; che abbia voluto scongiurare il discorso ingenuo d'una verità ridotta all'empirico, e il discorso profetico che promette ingenuamente, da ultimo, l'avvento, entro il campo dell'esperienza, di un uomo. Questo non toglie tuttavia che l'analisi del vissuto sia un discorso di natura mista: si rivolge ad uno strato specifico ma ambiguo, sufficientemente concreto perché possa essere oggetto di un linguaggio meticoloso e descrittivo, sufficientemente appartato tuttavia nei riguardi della positività delle cose perché si possa, a partire da esso, sfuggire a tale ingenuità, contestarla e cercarle dei fondamenti. Essa cerca di articolare l'oggettività possibile d'una conoscenza della natura sull'esperienza originaria che viene a delinearsi nel corpo; e di articolare la storia possibile d'una cultura sullo spessore semantico che a un tempo si cela e si mostra nell'esperienza vissuta. Non fa dunque che adempiere con maggior cura le esigenze premature che erano state poste, allorché si era voluto far valere, nell'uomo, l'empirico come trascendentale. Si vede quale reticolo serrato salda, a dispetto delle apparenze, i pensieri di tipo positivista o escatologico (in primo luogo il marxismo) alle riflessioni ispirate alla fenomenologia. L'accostamento recente non è dell'ordine della conciliazione tardiva: al livello delle configurazioni archeologiche, erano necessari gli uni e le altre - e gli uni alle altre - fin dalla costituzione del postulato antropologico, cioè fin dal momento in cui l'uomo apparve come un allotropo empirico-trascendentale. La vera contestazione del positivismo e dell'escatologia non è quindi un ritorno al vissuto (il quale, a dire il vero, li conferma piuttosto radicandoli); ma se potesse esercitarsi, lo sarebbe a partire da una domanda che indubbiamente sembra aberrante, tanto discorda da ciò che ha reso storicamente possibile l'intero nostro pensiero. Tale domanda consisterebbe nel chiedersi se veramente l'uomo esiste. Si crede che supporre, per un solo istante, ciò che il mondo e il pensiero e la verità potrebbero essere se l'uomo non esistesse, è giocare al paradosso. Siamo a tal punto accecati dalla recente evidenza dell'uomo, da non aver nemmeno più serbato nel nostro ricordo il tempo tuttavia poco remoto in cui esistevano il mondo, il suo ordine, gli esseri umani, ma non l'uomo. Si comprende il potere di sconvolgimento che poté avere, e che serba tuttora per noi, il pensiero di Nietzsche, allorché annunciò nella forma dell'evento imminente, della Promessa-Minaccia, che presto non sarebbe più esistito l'uomo, ma il superuomo; il che, in una filosofia del Ritorno voleva dire che l'uomo, già da tempo ormai, era scomparso e non cessava di scomparire, e che il nostro pensiero moderno sull'uomo, la nostra sollecitudine per lui, il nostro umanesimo dormivano

serenamente sulla sua rombante inesistenza. Noi che ci crediamo legati ad una finitudine che appartiene solo a noi e che ci apre, attraverso il conoscere, la verità del mondo, non dovremmo forse ricordarci che siamo legati al dorso d'una tigre?

5. IL COGITO E L'IMPENSATO

Se l'uomo è davvero, nel mondo, il luogo d'una duplicazione empirico-trascendentale, se deve essere la figura paradossale in cui i contenuti empirici della conoscenza liberano, ma a partire da sé, le condizioni che li resero possibili, l'uomo non può darsi nella trasparenza immediata e sovrana d'un cogito; ma neanche può risiedere nell'inerzia oggettiva di ciò che, di diritto, non accede, e non accederà mai alla coscienza di sé. L'uomo è un modo d'essere tale che in lui si fonda la dimensione sempre aperta, mai delimitata una volta per tutte, ma incessantemente percorsa, che va, da quella parte di lui che egli non riflette in un cogito, all'atto di pensiero attraverso il quale egli la recupera; e che, inversamente, va da tale puro possesso all'ingombro empirico, all'ascesa disordinata dei contenuti, all'incombere delle esperienze che sfuggono a se stesse, all'intero orizzonte silenzioso di ciò che si dà nella distesa sabbiosa del non-pensiero. Per il fatto di essere un allotropo empirico-trascendentale, l'uomo è anche il luogo del disconoscimento, di quel disconoscimento che espone sempre il suo pensiero a venir sopravanzato dal suo essere; e che gli consente, a un tempo, di recuperare se stesso a partire da ciò che gli sfugge. È la ragione per cui la riflessione trascendentale, nella sua forma moderna, non trova il punto della propria necessità, come in Kant, nell'esistenza d'una scienza della natura (alla quale si contrappongono la contesa perpetua e l'incertezza dei filosofi), ma nell'esistenza muta, pronta tuttavia a parlare e come per intero segretamente attraversata da un discorso virtuale, di quel non-conosciuto a partire dal quale l'uomo è senza posa chiamato alla conoscenza di sé. La domanda non è più: come può accadere che l'esperienza della natura dia luogo a giudizi necessari? Ma: come può accadere che l'uomo pensi ciò che non pensa, abiti ciò che gli sfugge nella forma d'un'occupazione muta, animi, con una sorta di moto rappreso, quella figura di sé che coglie nella forma d'una exteriorità testarda? Come può l'uomo coincidere con quella vita il cui reticolo, le cui pulsazioni, la cui forza sepolta, incessantemente travalicano l'esperienza che gliene viene immediatamente offerta? Come può identificarsi con quel lavoro le cui esigenze e leggi s'impongono a lui nella forma d'un rigore estraneo? Come può essere il soggetto d'un linguaggio che da millenni si è formato senza di lui, il cui sistema gli sfugge, il cui senso dorme d'un sonno quasi invincibile entro le parole che, per un istante, egli stesso fa scintillare col suo discorso, e all'interno del quale è, fin dall'inizio, costretto a porre la propria parola e il proprio pensiero, come se questi non avessero altra possibilità che di animare per un po' un determinato segmento su tale trama di possibilità innumeri? Quadruplici spostamenti nei riguardi della domanda kantiana, dal momento che non si tratta più della verità, ma dell'essere; non più della natura ma dell'uomo; non più della possibilità d'una conoscenza ma di quella di un disconoscimento primo; non più del carattere non fondato delle teorie filosofiche di fronte alla scienza, ma del recupero, in una coscienza filosofica chiara, dell'intero campo d'esperienze non fondate, ove l'uomo non si riconosce.

Movendo da tale spostamento della domanda trascendentale, il pensiero contemporaneo non poteva evitare di ravvivare il tema del cogito. Non fu forse parimenti movendo dall'errore, dall'illusione, dal sogno e dalla follia, da tutte le esperienze del pensiero non fondato, che Cartesio scoprì l'impossibilità, per esse, di non venir pensate, tanto che il pensiero del mal pensato, del non vero, del chimerico, del puramente immaginario apparve come luogo di possibilità di tutte queste esperienze e prima evidenza irrecusabile? Ma il cogito moderno è tanto diverso da quello di Cartesio quanto la nostra riflessione trascendentale è lontana dall'analisi kantiana. Si trattava per Cartesio di mettere in luce il pensiero come la forma più generale di tutti quei pensieri che sono l'errore o l'illusione, in modo da scongiurarne il pericolo, salvo a ritrovarli, alla fine del suo procedimento, a spiegarli, e a fornire allora il metodo per guardarsene. Nel cogito moderno, si tratta, al contrario, di lasciar valere nella sua dimensione massima la distanza che, a un tempo, separa e unisce il pensiero riflesso e ciò che, del pensiero, si radica nel non-pensiero; il cogito moderno (ed è per questo che esso non è tanto un'evidenza scoperta quanto un compito incessante che deve sempre venir ripreso) deve percorrere, duplicare e riattivare in una forma esplicita l'articolazione del pensiero su ciò che in esso, intorno ad esso, al di sotto di esso, non viene pensato e che tuttavia non è, per questo fatto, estraneo al pensiero nei modi d'un'esteriorità irriducibile e insuperabile. In tale forma, il cogito non sarà, pertanto, l'improvvisa scoperta illuminante che ogni pensiero è pensato, ma l'interrogazione continuamente ripresa al fine di sapere come il pensiero possa abitare al di fuori di sé e sia tuttavia vicinissimo a se medesimo, come esso possa *essere* sotto le specie del non-pensante. Il cogito moderno riconduce appunto l'intero essere delle cose al pensiero, ma ramificando l'essere del pensiero fin dentro la nervatura inerte di ciò che non pensa.

Tale doppio movimento proprio del cogito moderno spiega perché l' "Io penso" non porta in esso all'evidenza dell' "Io sono"; non appena, infatti, l' "Io penso" si mostra coinvolto in tutto uno spessore in cui è quasi presente - che esso avviva sì, ma nel modo ambiguo d'una veglia sonnecciante - non è più possibile farne derivare l'affermazione "Io sono": infatti, posso forse dire di essere questo linguaggio che io parlo e in cui il mio pensiero penetra al punto da trovarvi il sistema di tutte le proprie possibilità, ma che tuttavia esiste soltanto nella pesantezza di sedimentazioni che non potranno mai venire interamente attualizzate da questo mio pensiero? Posso forse dire di essere questo lavoro che faccio con le mie mani, ma che mi sfugge non solo quando l'ho finito, ma prima ancora che l'abbia iniziato? Posso forse dire di essere questa vita che sento in fondo a me e che tuttavia mi avvolge sia col tempo formidabile che spinge seco e mi issa un istante sulla sua cresta, sia, altresì, col tempo imminente che mi prescrive la mia morte? Certamente posso con pari diritto sostenere d'essere e di non essere tutto questo; il cogito non conduce a un'affermazione d'essere, ma dà, appunto, su tutta una serie di domande in cui l'essere viene problematizzato: cosa devo essere, io che penso e sono il mio pensiero, per essere ciò che non penso, e perché il mio pensiero sia ciò che non sono? Che cos'è dunque quest'essere che scintilla e per così dire ammicca nell'apertura del cogito, senza tuttavia esser dato sovranamente in esso e da esso? Qual è dunque il rapporto e l'ardua appartenenza dell'essere e del pensiero? Che cos'è l'essere dell'uomo, e come può accadere che tale essere, il quale potrebbe tanto agevolmente venir caratterizzato dal fatto che "ha del pensiero" e che è forse il solo a possederlo, includa un riferimento incancellabile e

fondamentale all'impensato? S'instaura a questo punto una forma di riflessione - assai remota dal cartesianesimo e dall'analisi kantiana - in cui viene per la prima volta problematizzato l'essere dell'uomo nella dimensione secondo la quale il pensiero si rivolge all'impensato e su questo si articola.

Da ciò, due conseguenze. La prima è negativa e d'ordine puramente storico. Può sembrare che la fenomenologia abbia congiunto l'uno all'altro il tema cartesiano del cogito e il motivo trascendentale che Kant aveva desunto dalla critica di Hume; Husserl avrebbe in tal modo ravvivato la vocazione più profonda della *ratio* occidentale, curvandola su se medesima in una riflessione tale da essere radicalizzazione della filosofia pura e fondamento della possibilità della propria storia. A dire il vero, Husserl poté operare tale congiunzione solo nella misura in cui l'analisi trascendentale aveva cambiato il proprio punto d'applicazione (il quale viene trasportato dalla possibilità d'una scienza della natura alla possibilità per l'uomo di pensarsi), e nella misura in cui il cogito aveva modificato la propria funzione (che non è più quella di condurre a un'esistenza apodittica, a partire da un pensiero che si afferma ovunque pensi, ma di mostrare come il pensiero possa sfuggire a se stesso per portare a una domanda multipla e proliferante sull'essere). La fenomenologia è quindi assai meno il recupero d'una vecchia destinazione razionale dell'Occidente, che il verbale, assai sensibile e acconcio, della grande frattura prodottasi nell'*episteme* moderna al volgersi del XVIII nel XIX secolo. Se è riferibile a qualcosa, lo è alla scoperta della vita, del lavoro e del linguaggio; lo è altresì alla nuova figura che, sotto il vecchio nome di uomo, sorse non più di due secoli or sono; lo è alla domanda sul modo d'essere dell'uomo e sul suo rapporto con l'impensato. È per questo che la fenomenologia - anche se inizialmente si è delineata attraverso l'antipsicologismo, o piuttosto nella misura stessa in cui, contro questo, ha fatto risorgere il problema dell'*a priori* e il motivo trascendentale - non ha mai potuto scongiurare l'insidiosa parentela, la vicinanza, a un tempo promettente e minacciosa, con le analisi empiriche sull'uomo; è per questo altresì che, pur inaugurandosi con una riduzione al cogito, è sempre stata portata a domande, *alla* domanda ontologica. Sotto i nostri occhi, il progetto fenomenologico non cessa di svolgersi in una descrizione del vissuto - empirica suo malgrado - e in un'ontologia dell'impensato, la quale mette fuori circuito il primato dell' "Io penso".

L'altra conseguenza è positiva. Riguarda il rapporto fra uomo e impensato, o più esattamente la loro comparsa gemella nella cultura occidentale. Si ha facilmente l'impressione che a partire dal momento in cui l'uomo si costituì in quanto figura positiva sul campo del sapere, il vecchio privilegio della conoscenza riflessiva, del pensiero pensante se medesimo, non poteva mancar di sparire; ma che, appunto per questo, si dava a un pensiero oggettivo la possibilità di percorrere l'uomo nella sua totalità, salvo a scoprirvi proprio ciò che non poteva mai essere dato alla sua riflessione e nemmeno alla sua coscienza: meccanismi oscuri, determinazioni senza figura, un intero panorama d'ombra che direttamente o indirettamente è stato chiamato l'inconscio. L'inconscio non è forse ciò che si dà necessariamente al pensiero scientifico applicato dall'uomo a se stesso allorché cessa di pensarsi nella forma della riflessione? Di fatto, l'inconscio, e in modo generale le forme dell'impensato, non furono la ricompensa offerta a un sapere positivo dell'uomo. L'uomo e l'impensato sono, al livello archeologico, dei contemporanei. L'uomo non poteva disegnarsi come configurazione

nell'*episteme*, senza che il pensiero non scrisse al tempo stesso, in sé e fuori di sé, nei propri margini, ma anche intrecciati alla propria trama, una parte di notte, uno spessore apparentemente inerte in cui è coinvolto, un impensato che esso da un capo all'altro contiene, ma nel quale non di meno si trova imprigionato. L'impensato (quale che sia il nome accordatogli) non risiede nell'uomo come una natura accartocciata o una storia che vi si sarebbe stratificata, esso è, nei riguardi dell'uomo, l'Altro: l'Altro fraterno e gemello, nato non già da lui, né in lui, ma a fianco e contemporaneamente, in un'identica novità, in una dualità senza ricorso. La zona oscura che viene volentieri interpretata come una regione abissale nella natura dell'uomo, o come una fortezza singolarmente sprangata della sua storia, è a questi legata in tutt'altro modo: gli è, a un tempo, esterna e indispensabile: un po' come l'ombra riportata dell'uomo mentre sorge nel sapere; un po' come la macchia cieca a partire da cui è possibile conoscerlo. Comunque, l'impensato servì all'uomo come accompagnamento sordo e ininterrotto a partire dal XIX secolo. Non essendo insomma che un duplicato insistente, non venne mai riflettuto per se stesso in modo autonomo: di ciò di cui era l'Altro e l'ombra, ricevette la forma complementare e il nome rovesciato; fu l'*An sich* di fronte al *Für sich*, nella fenomenologia hegeliana; fu l'*Unbewusste* per Schopenhauer; fu l'uomo alienato per Marx; nelle analisi di Husserl fu l'implicito, l'inattuale, il sedimentato, il non effettuato: e insomma, l'inesauribile controfigura che si offre al sapere riflesso in quanto proiezione confusa di ciò che l'uomo è nella sua verità; ma che svolge altresì la funzione preliminare di sfondo a partire dalla quale l'uomo deve raccogliere se stesso e recuperarsi fino alla propria verità. Il fatto è che tale duplicato, per quanto vicino, è estraneo, e il compito del pensiero, l'iniziativa di questo, sarà di accostarlo il più possibile a se stesso; l'intero pensiero moderno è attraversato dalla legge di pensare l'impensato, di riflettere nella forma del Per-sé i contenuti dell'In-sé, di disalienare l'uomo riconciliandolo con la propria essenza, d'esplicitare l'orizzonte che dà alle esperienze il loro sfondo d'evidenza immediata e disarmata, di togliere il velo dell'Inconscio, di assorbirsi nel suo silenzio o di tendere l'orecchio verso il suo mormorio indefinito.

Nell'esperienza moderna, la possibilità d'instaurare l'uomo in un sapere, la semplice comparsa di tale nuova figura nel campo dell'*episteme*, implicano un imperativo che assilla il pensiero dall'interno; poco importa che esso venga presentato nelle forme d'una morale, d'una politica, d'un umanesimo, d'un dovere di assunzione del destino occidentale, o della pura e semplice coscienza di ricoprire nella storia un compito di funzionario; l'essenziale è che il pensiero sia, per se medesimo e nello spessore del proprio lavoro, a un tempo sapere e modificazione di ciò che esso sa, riflessione e trasformazione del modo d'essere di ciò su cui esso riflette. Esso fa di colpo muovere ciò che tocca: non può scoprire l'impensato, o almeno procedere nella sua direzione, senza con ciò avvicinarlo a sé, o forse anche senza allontanarlo, senza che l'essere dell'uomo, comunque, per il fatto di dispiegarsi entro tale distanza, non si trovi per ciò stesso alterato. Vi è qui qualcosa di profondamente legato alla nostra modernità: all'infuori delle morali religiose, l'Occidente ha conosciuto probabilmente solo due forme di etiche: l'antica (nella forma dello stoicismo o dell'epicureismo) si articolava sull'ordine del mondo, e scoprendone la legge, poteva dedurne il principio d'una saggezza o d'una concezione della Polis: lo stesso pensiero politico del XVIII secolo appartiene ancora a tale forma

generale; l'etica moderna, in compenso, non formula alcuna morale in quanto ogni imperativo è posto all'interno del pensiero e del suo movimento per recuperare l'impensato; la riflessione, la presa di coscienza, l'elucidazione del silenzioso, la parola restituita a ciò che è muto, l'affiorare alla luce della parte d'ombra che sottrae l'uomo a se stesso, la rianimazione dell'inerte, tutto questo costituisce di per sé il contenuto e la forma dell'etica. Il pensiero moderno non ha mai potuto, a dire il vero, proporre una morale: ma la ragione non dipende dal fatto che esso è pura speculazione; tutto al contrario, esso è fin dall'inizio, e nel proprio spessore, un certo modo d'azione. Parlino pure, coloro che incitano il pensiero a uscire dal suo ritiro e a formulare le sue scelte; facciano pure, coloro che vogliono, all'infuori di ogni promessa e in assenza di virtù, costituire una morale. Per il pensiero moderno, non vi è morale possibile; a partire dal XIX secolo, infatti, il pensiero è già "uscito" di sé entro il suo essere proprio: esso non è più teoria; non appena pensa, esso ferisce o riconcilia, avvicina o allontana, rompe, dissocia, allaccia o riallaccia; non può fare a meno di liberare e di asservire. Prima ancora di prescrivere, di abbozzare il futuro, di dire ciò che occorre fare, prima ancora di esortare o soltanto di dare l'allarme, il pensiero, al livello della sua esistenza, fin dalla sua forma più aurorale, è in se stesso un'azione, un atto rischioso. Sade, Nietzsche, Artaud e Bataille lo hanno saputo per tutti coloro che volevano ignorarlo; ma è certo altresì che Hegel, Marx e Freud lo sapevano. Possiamo dunque dire che lo ignorano, nella loro profonda insipienza, quelli che affermano che non esiste filosofia senza scelta politica e che ogni pensiero è "progressista" o "reazionario"? Se la loro sciocchezza è di credere che ogni pensiero "esprima" l'ideologia d'una classe, la loro involontaria profondità risiede nel fatto che essi additano il modo d'essere moderno del pensiero. Da un punto di vista esterno, possiamo dire che la conoscenza dell'uomo, a differenza delle scienze della natura, è sempre legata, anche nella sua forma più indecisa, a etiche o a politiche; più fondamentalmente, che il pensiero moderno avanza nella direzione in cui l'Altro dell'uomo deve diventare il suo Medesimo.

6. L'ARRETRAMENTO E IL RITORNO DELL'ORIGINE

L'ultimo tratto che caratterizza, a un tempo, il modo d'essere dell'uomo e la riflessione che all'uomo si volge, è il rapporto con l'origine. Rapporto assai diverso da quello che il pensiero classico tentava di stabilire nelle sue genesi ideali. Ritrovare l'origine nel XVIII secolo, voleva dire porsi di nuovo alla distanza minima dalla pura e semplice duplicazione della rappresentazione: l'economia veniva pensata a partire dal baratto, perché in questo le due rappresentazioni che ognuno dei due contraenti si faceva della sua proprietà e di quella dell'altro, erano equivalenti; offrendo la soddisfazione di due desideri quasi identici, erano, insomma, "uguali". L'ordine della natura veniva pensato, prima di ogni catastrofe, come un quadro in cui gli esseri si sarebbero succeduti in un ordine così fitto, e su una trama così continua, che da un punto all'altro di tale successione ci si sarebbe spostati all'interno d'una quasi-identità, e da un estremo all'altro si sarebbe stati portati attraverso la superficie liscia del "simile". L'origine del linguaggio veniva pensata come la trasparenza tra la rappresentazione di una cosa e la rappresentazione del grido, del suono, della mimica (del linguaggio d'azione) che l'accompagnava. Infine

L'origine della conoscenza veniva cercata dal lato di tale sequenza pura delle rappresentazioni, sequenza così perfetta e così lineare che la seconda aveva sostituito la prima senza che fosse possibile acquistarne consapevolezza dal momento che non era ad essa simultanea, che non era possibile stabilire tra le due una differenza, e che, infine, non si poteva sperimentare la successiva se non in quanto "simile" alla prima; soltanto quando una sensazione compariva, più "simile" ad una precedente che non tutte le altre, solo allora la reminiscenza poteva entrare in gioco, l'immaginazione rappresentare nuovamente una rappresentazione e la conoscenza affermarsi in tale duplicazione. Poco importava che tale nascita venisse considerata fittizia o reale, che avesse avuto valore d'ipotesi esplicativa o di evento storico: a dire il vero tali distinzioni non esistono che per noi; in un pensiero per il quale lo sviluppo cronologico si pone all'interno d'un quadro, su cui non costituisce che un percorso, il punto di partenza è insieme fuori dal tempo reale e dentro di esso: è la piega prima in virtù della quale tutti gli eventi storici possono aver luogo.

Nel pensiero moderno, una siffatta origine non è più concepibile: abbiamo visto come il lavoro, la vita, il linguaggio avevano acquistato la loro storicità propria, nella quale erano immersi: non potevano quindi mai enunciare di fatto la loro origine, per quanto l'intera loro storia fosse, dall'interno, come orientata verso di essa. Non è più l'origine che dà luogo alla storicità; è la storicità che nella sua trama stessa lascia profilarsi la necessità d'un'origine tale da esserle, a un tempo, interna ed estranea: come il vertice virtuale d'un cono in cui tutte le differenze, tutte le dispersioni, tutte le discontinuità verrebbero radunate per non formare che un punto d'identità, quell'impalpabile figura del Medesimo, capace tuttavia di esplodere e di rendersi diverso.

L'uomo si è costituito agli inizi del XIX secolo in correlazione con queste storicità, con tutte queste cose avvolte su se stesse e indicanti, attraverso il loro dispiegamento ma in virtù delle loro leggi proprie, l'identità inaccessibile della loro origine. Tuttavia, l'uomo stabilisce rapporti con la propria origine in maniera diversa. L'uomo infatti non si scopre se non legato ad una storicità già formata: non è mai contemporaneo dell'origine la quale, attraverso il tempo delle cose, si delinea sfuggendo; quando tenta di definirsi come essere vivente, non scopre il proprio inizio che sullo sfondo d'una vita per suo conto iniziata assai prima di lui; quando tenta di recuperarsi in quanto essere al lavoro, non ne mette in luce le forme più rudimentali se non all'interno d'un tempo e di uno spazio umani già istituzionalizzati, già dominati dalla società; e quando tenta di definire la propria essenza di soggetto parlante di qua da ogni lingua effettivamente costituita, non trova altro che la possibilità del linguaggio già dispiegato, e non quel balbettio, quella prima parola a partire da cui tutte le lingue e il linguaggio stesso sono divenuti possibili. È sempre sullo sfondo d'un già iniziato che l'uomo può pensare ciò che vale per lui come origine. Questa non è quindi affatto per lui l'inizio, una sorta di primo mattino della storia a partire dal quale si sarebbero accumulate le acquisizioni ulteriori. L'origine è, più semplicemente, il modo in cui l'uomo in genere, l'uomo quale esso sia, si articola sul già iniziato del lavoro, della vita e del linguaggio; essa va cercata nella piega in cui l'uomo lavora, in piena ingenuità, d'un mondo elaborato da millenni, vive nella freschezza della sua esistenza unica, recente e precaria una vita che affonda fin nelle prime formazioni organiche, compone in frasi mai ancora dette (anche se generazioni le hanno ripetute) parole più vecchie di ogni memoria. In

questo senso il livello dell'originario è probabilmente, per l'uomo, ciò che gli è più vicino: ossia la superficie che egli percorre innocentemente, sempre per la prima volta, e sulla quale i suoi occhi appena aperti scoprono figure giovani come il suo sguardo, figure che al pari di lui, ma per una ragione opposta, sono prive di età: non perché sono sempre così giovani, ma perché appartengono a un tempo che non ha né le stesse sue misure né gli stessi suoi fondamenti. Ma la tenue superficie dell'originario che affianca l'intera nostra esistenza e non viene mai meno ad essa (neppure, soprattutto, nell'istante della morte in cui essa si scopre invece quasi a nudo) non è l'immediato d'una nascita; essa è interamente popolata dalle mediazioni complesse formate e depositate nella loro storia dal lavoro, dalla vita e dal linguaggio; di modo che in questo semplice contatto, fin dal primo oggetto manipolato, fin dalla manifestazione del più semplice bisogno, fin dallo slancio della parola più neutra, l'uomo, senza saperlo, ravviva tutte le interposizioni di quel tempo che lo domina quasi all'infinito. Senza saperlo, e tuttavia è necessario che ciò in qualche modo venga saputo, dal momento che proprio così gli uomini entrano in comunicazione e si trovano nel reticolo già allacciato della comprensione. Eppure tale sapere è limitato, diagonale, parziale poiché è circondato da ogni parte da un'immensa regione d'ombra in cui il lavoro, la vita e il linguaggio nascondono la loro verità (e la loro origine propria) a coloro stessi che parlano, esistono e sono all'opera.

L'originario, quale a partire dalla *Fenomenologia dello spirito* il pensiero moderno non ha cessato di descrivere, è quindi assai diverso dalla genesi ideale che l'età classica aveva tentato di ricostituire; ma è diverso altresì (pur essendo ad essa legato in base a una correlazione fondamentale) dall'origine che si delinea, in una sorta di al di là retrospettivo, attraverso la storicità degli esseri. Lungi dal ricondurre, o anche soltanto dall'orientarsi a un vertice, reale o virtuale, d'identità, lungi dall'indicare il momento del Medesimo in cui la dispersione dell'Altro non è ancora entrata in gioco, l'originario nell'uomo è ciò che fin dall'inizio lo articola su qualcosa di diverso da se stesso; è ciò che introduce nella sua esperienza contenuti e forme più antichi di lui e che egli non domina; ciò che, vincolandolo a cronologie multiple, intrecciate, irriducibili spesso le une alle altre, lo disperde nel tempo e lo costella in mezzo alla durata delle cose. Paradossalmente, l'originario, nell'uomo, non annuncia il tempo della sua nascita, né il nucleo più antico della sua esperienza: lo lega a ciò che non ha il suo stesso tempo; e libera in lui tutto ciò che non gli è contemporaneo, indica senza posa, e in una proliferazione sempre rinnovata, che le cose cominciarono assai prima di lui, e che per questa stessa ragione, nessuno potrebbe assegnare un'origine a lui, la cui esperienza è tutta quanta costituita e limitata da tali cose. Tale impossibilità ha essa stessa due aspetti: significa da una parte che l'origine delle cose è sempre rinviata, dal momento che risale a un calendario in cui l'uomo non figura; ma significa d'altra parte che l'uomo, in contrapposizione alle cose di cui il tempo lascia scorgere la nascita scintillante nel proprio spessore, è l'essere senza origine, il "senza patria né data", quello la cui nascita non è mai accessibile per il fatto che essa non ha mai avuto "luogo". Nell'immediato dell'originario si annuncia quindi che l'uomo è separato da quell'origine che lo renderebbe contemporaneo della propria esistenza: fra tutte le cose che nascono nel tempo e certo vi muoiono, egli è già là, e separato da ogni origine. Tanto che in lui le cose (quelle stesse che lo sovrastano) trovano il loro inizio: più che cicatrice segnata in un istante qualsiasi della

durata, egli è l'apertura a partire dalla quale il tempo in genere può ricostituirsi, la durata scorrere e le cose fare la loro comparsa al momento giusto. Se nell'ordine empirico le cose sono per lui sempre remote, inafferrabili nel loro punto zero, l'uomo si trova fundamentalmente spostato in rapporto a tale arretramento delle cose, le quali possono in tal modo, sull'immediato dell'esperienza originaria, far pesare la loro salda anteriorità. Un compito si dà allora al pensiero: quello di contestare l'origine delle cose, ma di contestarla per fondarla, ritrovando il modo in cui si costituisce la possibilità del tempo - l'origine senza origine né inizio a partire da cui tutto può prender nascita. Un simile compito implica che venga problematizzato tutto ciò che appartiene al tempo, tutto ciò che si è formato in esso, tutto ciò che abita nel suo elemento mobile, in modo che appaia la lacerazione senza cronologia e senza storia da cui il tempo stesso proviene. Questo sarebbe allora sospeso in un pensiero che tuttavia non gli sfugge in quanto non è mai contemporaneo dell'origine; ma tale sospensione avrebbe il potere di rovesciare il rapporto reciproco fra origine e pensiero; tale rapporto ruoterebbe intorno a sé, e siccome l'origine diverrebbe ciò che il pensiero deve ancora e sempre nuovamente pensare, essa verrebbe promessa al pensiero in un'imminenza sempre più vicina e mai compiuta. L'origine è allora ciò che sta tornando, la ripetizione verso cui va il pensiero, il ritorno di ciò che è sempre già cominciato, la prossimità d'una luce la quale ha illuminato da sempre. Così, per la terza volta, l'origine si profila attraverso il tempo; ma questa volta è l'arretramento nell'avvenire, l'ingiunzione, che il pensiero riceve e fa a se stesso, di procedere a passi di colomba verso ciò che non ha cessato di renderlo possibile, di spiare davanti a sé, sulla linea, sempre retrocessa, del proprio orizzonte, l'alba da cui è scaturito e scaturisce a profusione.

Nel momento stesso in cui poté denunciare come chimere le genesi descritte nel XVIII secolo, il pensiero moderno instaurava una problematica dell'origine assai complessa e intricata; tale problematica è servita da fondamento alla nostra esperienza del tempo e in essa, a partire dal XIX secolo, hanno avuto origine tutti i tentativi per recuperare ciò che potevano essere, nell'ordine umano, il cominciamento e il ricominciamento, l'allontanamento e la presenza dell'inizio, il ritorno e la fine. Il pensiero moderno, infatti, ha stabilito per l'uomo e per le cose un rapporto con l'origine del tutto diverso: esso autorizzava in tal modo - ma eludeva anticipatamente e serbava nei loro confronti il suo intero potere di contestazione - gli sforzi positivistici volti a inserire la cronologia dell'uomo all'interno di quella delle cose, in modo da restaurare l'unità del tempo e da ricondurre l'origine dell'uomo a una semplice data, a una piega nella serie successiva degli esseri (volti insomma a sistemare tale origine, e con essa la comparsa della cultura, l'aurora della civiltà nel movimento dell'evoluzione biologica); autorizzava parimenti lo sforzo inverso e complementare volto a disporre, in base alla cronologia dell'uomo, l'esperienza che questo ha delle cose, le conoscenze che ne ha acquistato, le scienze che ha potuto così costituire (di modo che se tutti i cominciamenti dell'uomo hanno il loro luogo nel tempo delle cose, il tempo individuale o culturale dell'uomo consente, in una genesi psicologica o storica, di definire il momento in cui le cose trovano per la prima volta il volto della loro verità); in ciascuno di questi due allineamenti, l'origine delle cose e quella dell'uomo si subordinano l'una all'altra; ma il solo fatto che esistano due allineamenti possibili e irconciliabili, indica la asimmetria

fondamentale che caratterizza il pensiero moderno sull'origine. Inoltre, tale pensiero fa affiorare entro un'ultima luce e come in un chiarore essenzialmente reticente, un certo strato dell'originario in cui nessuna origine, a dire il vero, era presente, ma in cui il tempo dell'uomo, senza cominciamento, manifestava per una memoria possibile il tempo senza ricordo delle cose; donde una duplice tentazione: psicologizzare ogni conoscenza, quale essa sia, e fare della psicologia una sorta di scienza generale di tutte le scienze; o, inversamente, descrivere questo strato originario in uno stile che sfugga ad ogni positivismo di modo che sia possibile, a questo punto, turbare la positività di ogni scienza e rivendicare contro quest'ultima il carattere fondamentale, non definibile di tale esperienza. Ma dandosi come compito di restituire il campo dell'originario, il pensiero moderno vi scopre immediatamente l'arretramento dell'origine; e si propone paradossalmente di inoltrarsi nella direzione in cui tale arretramento si compie e non cessa di approfondirsi; esso tenta di farlo affiorare dall'altro lato dell'esperienza, come ciò che la sorregge in virtù del suo stesso regredire, come ciò che è vicinissimo alla sua possibilità più visibile, come ciò che, in essa, è imminente; e se l'arretramento dell'origine si offre così nella sua massima evidenza, non è forse l'origine stessa che, ormai liberata, risale fino a sé nella dinastia del suo arcaismo? Ecco perché il pensiero moderno è votato, nel suo intero, alla grande preoccupazione del ritorno, all'ansia di ricominciare, alla strana inquietudine immobile che lo pone nella necessità di ripetere la ripetizione. Così da Hegel a Marx e a Spengler si è dispiegato il tema d'un pensiero che per il moto in cui si compie - totalità raggiunta, violento recupero all'orlo della catastrofe, declino solare - si curva su se stesso, illumina la propria pienezza, chiude il proprio cerchio, si ritrova in tutte le figure strane della propria odissea e accetta di scomparire nello stesso oceano da cui era scaturito; contrapposta a tale ritorno, che pur non essendo felice è perfetto, si delinea l'esperienza di Hölderlin, di Nietzsche e di Heidegger, in cui il ritorno non si dà che nell'estremo arretramento dell'origine, dove gli dei hanno distolto lo sguardo, dove il deserto cresce, dove la *τήχνη* ha instaurato il dominio della propria volontà; di modo che non si tratta più ora d'un compimento o d'una curva, ma piuttosto dell'incessante lacerazione che libera l'origine in ragione stessa del suo regresso; l'estremo è allora ciò che vi è di più vicino. Ma, sia che tale strato dell'originario, scoperto dal pensiero moderno entro il movimento stesso che ha portato all'invenzione dell'uomo, prometta l'avverarsi del compimento e delle plenitudini ultime, sia che invece restituisca il vuoto dell'origine - quello predisposto dal suo arretramento e quello scavato dalla sua vicinanza - ciò che esso prescrive di pensare, è qualcosa come il "Medesimo": attraverso il campo dell'originario, che articola l'esperienza umana sul tempo della natura e della vita, sulla storia, sul passato sedimentato delle culture, il pensiero moderno si sforza di ritrovare l'uomo nella sua identità, nella pienezza o nel nulla che egli è; di ritrovare la storia e il tempo nella ripetizione che essi rendono impossibile ma che costringono a concepire; di ritrovare l'essere in ciò che esso è.

E così, nel compito infinito di pensare l'origine il più vicino e il più lontano possibile da sé, il pensiero scopre che l'uomo non è contemporaneo di ciò che lo fa essere o di ciò a partire da cui è; ma che è preso all'interno d'un potere che lo disperde, lo trae lontano dalla propria origine, pur promettendogliela entro un'imminenza destinata forse ad essere costantemente sottratta; tale potere tuttavia non gli è

estraneo; non risiede fuori di lui nella serenità delle origini eterne ed incessantemente ricominciate, poiché in tal caso l'origine sarebbe effettivamente data; tale potere appartiene al suo essere. Il tempo - ma il tempo che egli stesso è - lo separa sia dal mattino in cui nacque sia da quello che gli è annunciato. È evidente come questo tempo fondamentale, a partire dal quale il tempo può essere dato all'esperienza, differisca da quello che agiva nella filosofia della rappresentazione: il tempo qui disperdeva la rappresentazione imponendole la forma d'una successione lineare, ma era compito della rappresentazione restituirla a se stessa entro l'immaginazione, e così duplicarsi perfettamente e dominare il tempo; l'immagine consentiva di recuperare il tempo integralmente, di recuperare ciò che era stato concesso alla successione, e di costruire un sapere non meno vero di quello d'un intelletto eterno. Nell'esperienza moderna al contrario, la retrocessione dell'origine è più fondamentale di ogni esperienza, dal momento che proprio in essa l'esperienza scintilla e manifesta la propria positività; le cose si danno con un tempo che è il loro giacché l'uomo non è contemporaneo del proprio essere. Ritroviamo qui il tema iniziale della finitudine. Ma tale finitudine, annunciata in un primo tempo dallo strapiombare delle cose sull'uomo - dal fatto che egli era dominato dalla vita, dalla storia, dal linguaggio - appare adesso ad un livello più fondamentale: costituisce il rapporto insormontabile dell'essere dell'uomo col tempo. Riscoperta così la finitudine interrogando l'origine, il pensiero moderno richiude il grande quadrilatero che aveva incominciato a delineare allorché sul finire del XVIII secolo si rovesciò l'intera *episteme* occidentale: il nesso tra positività e finitudine, la duplicazione dell'empirico nel trascendentale, il riferimento perpetuo del cogito all'impensato, l'arretramento e il ritorno dell'origine, definiscono per noi il modo d'essere dell'uomo. A partire dal XIX secolo, la riflessione cerca di fondare filosoficamente la possibilità del sapere sull'analisi di tale modo d'essere, e non più su quella della rappresentazione.

7. IL DISCORSO E L'ESSERE DELL'UOMO

Possiamo notare che questi quattro segmenti teorici (analisi della finitudine, della ripetizione empirico-trascendentale, dell'impensato e dell'origine) stabiliscono un certo rapporto con i quattro campi subordinati, che, tutti insieme, costituivano nel periodo classico la teoria generale del linguaggio. Rapporto a prima vista di somiglianza e di simmetria. Ricordiamo che la teoria del *verbo* spiegava come il linguaggio potesse traboccare fuori di sé e affermare l'essere - entro un moto che assicurava di rimando l'essere stesso del linguaggio, dal momento che questo non poteva instaurarsi e aprire il proprio spazio se non dove già esisteva, almeno in forma segreta, il verbo "essere"; l'analisi della *finitudine* spiega, allo stesso modo, come l'essere dell'uomo si trovi determinato da positività ad esso estranee e che lo vincolano allo spessore delle cose, ma come, inversamente, l'essere finito dia ad ogni determinazione la possibilità di apparire nella sua verità positiva. Mentre la teoria dell'*articolazione* mostrava in qual modo potesse prodursi simultaneamente il ritaglio delle parole e delle cose da esse rappresentate, l'analisi della duplicazione *empirico-trascendentale* mostra come ciò che è dato nell'esperienza e ciò che rende l'esperienza possibile, si corrispondano in un'oscillazione

incessante. La ricerca delle *designazioni* prime del linguaggio faceva scaturire, nel centro più silenzioso delle parole, delle sillabe, dei suoni stessi, una rappresentazione assopita che ne formava come l'anima dimenticata (che era necessario riportare alla luce, far parlare e cantare nuovamente, per una maggior precisione del pensiero, per un più meraviglioso potere della poesia); analogamente, per la riflessione moderna, lo spessore inerte dell'*impensato* è sempre abitato in certo qual modo da un cogito, che occorre ravvivare nuovamente e porgere nella sovranità dell'"io penso" in quanto pensiero assopito in ciò che non è pensato. Infine esisteva nella riflessione classica sul linguaggio una teoria della *derivazione* la quale mostrava come il linguaggio, fin dagli inizi della propria storia e forse nell'istante medesimo della sua origine, nel punto in cui si metteva a parlare, slittava nel proprio spazio, girava su se stesso distogliendosi dalla propria rappresentazione iniziale e collocava le proprie parole, fossero state anche le più antiche, solo se dispiegate nel percorso delle figure della retorica; a tale analisi corrisponde lo sforzo di pensare un'*origine* perpetuamente inafferrabile, di inoltrarsi nella direzione in cui l'essere dell'uomo è sempre mantenuto, in rapporto a se stesso, entro una lontananza e una distanza che lo costituiscono.

Ma questo gioco di corrispondenze non deve illudere. Non bisogna pensare che l'analisi classica del discorso si sia mantenuta invariata attraverso i tempi e che si sia soltanto applicata a un nuovo oggetto; né che la forza di qualche pesantezza storica l'abbia serbata nella sua identità, a dispetto di tante mutazioni vicine. In realtà, i quattro segmenti teorici che delineavano lo spazio della grammatica generale non si sono conservati: si sono, al contrario, dissociati, hanno cambiato funzione e livello, hanno modificato per intero il loro campo di validità, allorché sul finire del XVIII secolo la teoria della rappresentazione è scomparsa. Durante l'età classica la grammatica generale aveva il compito di mostrare come, all'interno della catena successiva delle rappresentazioni, potesse introdursi un linguaggio che, pur manifestandosi nella linea semplice e assolutamente tenue del discorso, presupponeva forme di simultaneità (affermazione delle esistenze e delle coesistenze; circoscrizione delle cose rappresentate e formazione delle generalità; rapporto originario ed incancellabile tra parole e cose; spostamento delle parole nel loro spazio retorico). Al contrario, l'analisi del modo d'essere dell'uomo, quale si è sviluppata a partire dal XIX secolo, non si situa all'interno d'una teoria della rappresentazione; il suo compito consiste invece proprio nel mostrare come le cose in genere siano date alla rappresentazione, a quali condizioni, su quale terreno, entro quali limiti esse possono apparire in una positività che sia più profonda dei vari modi della percezione; e allora, in questa coesistenza dell'uomo e delle cose, attraverso il grande dispiegamento spaziale aperto dalla rappresentazione, ecco rivelarsi la finitudine radicale dell'uomo, la dispersione che lo allontana dall'origine e nello stesso tempo gliela promette, e infine la distanza non definibile del tempo. L'analitica dell'uomo non riprende l'analisi del discorso nei termini in cui questa si costituì altrove e come venne offerta ad essa dalla tradizione.

La presenza o l'assenza d'una teoria della rappresentazione, più precisamente il carattere primo o la posizione derivata di tale teoria, modificano da cima a fondo l'equilibrio del sistema. Finché la rappresentazione va da sé, in quanto elemento generale del pensiero, la teoria del discorso vale a un tempo, e entro un solo movimento, come fondamento di ogni grammatica possibile e come teoria della

conoscenza. Ma non appena scompare la priorità della rappresentazione, la teoria del discorso si dissocia e la sua forma disincarnata e completamente trasformata si presenta a due livelli. Al livello empirico, ritroviamo i quattro segmenti costitutivi, ma la funzione che esercitavano è interamente rovesciata: all'analisi del privilegio del verbo, del potere di questo di far uscire il discorso dal proprio ambito e di radicarlo nell'essere della rappresentazione, è stata sostituita l'analisi d'una struttura grammaticale interna immanente ad ogni lingua e che costituisce ogni lingua in quanto essere autonomo, chiuso conseguentemente in sé; allo stesso modo, la teoria delle flessioni, la ricerca delle leggi di mutazione delle parole, sostituiscono l'analisi dell'articolazione comune a parole e cose; la teoria del radicale si è sostituita all'analisi della radice rappresentativa; è stata infine scoperta la parentela laterale delle lingue là dove era stata cercata la continuità senza frontiere delle derivazioni. In altri termini, tutto ciò che aveva funzionato nella dimensione del rapporto fra le cose (come vengono rappresentate) e le parole (con il loro valore rappresentativo) viene ripreso all'interno del linguaggio e incaricato di garantirne la legalità interna. Ritroviamo i quattro segmenti della teoria del discorso anche al livello dei fondamenti: proprio come nell'età classica, essi servono tuttora, in questa nuova analitica dell'essere umano, a manifestare il rapporto con le cose; ma questa volta la modificazione è opposta a quella precedente; non si tratta più di ricollocarli in uno spazio interno al linguaggio, ma di liberarli dal campo della rappresentazione nel cui interno erano inclusi, e di farli agire nella dimensione dell'esteriorità in cui l'uomo appare come finito, determinato, coinvolto nello spessore di ciò che egli non pensa, e assoggettato, nel suo essere stesso, alla dispersione del tempo. L'analisi classica del discorso, a partire dal momento in cui non è più stata in continuità con una teoria della rappresentazione, si è trovata come spaccata in due: da un lato, ha assunto una conoscenza empirica delle forme grammaticali; dall'altro, è divenuta un'analitica della finitudine; ma nessuna di queste due traslazioni ha potuto operarsi senza un'inversione totale del funzionamento. Possiamo adesso comprendere, e fino in fondo, l'incompatibilità che regna fra l'esistenza del discorso classico (poggiante sull'evidenza non problematizzata della rappresentazione) e l'esistenza dell'uomo, nei termini in cui appare al pensiero moderno (e con la riflessione antropologica da essa autorizzata): qualcosa come un'analitica del modo d'essere dell'uomo è divenuto possibile soltanto una volta che è stata dissociata, trasferita e invertita, l'analisi del discorso rappresentativo. Possiamo altresì intuire quale minaccia faccia pesare sull'essere dell'uomo, così definito e istituito, la ricomparsa contemporanea del linguaggio nell'enigma della sua unità e del suo essere. Il compito che ci attende non sarà forse quello d'inoltrarci verso un modo di pensiero, finora ignoto nella nostra cultura, tale da consentire di riflettere a un tempo, senza discontinuità o contraddizione, l'essere dell'uomo e l'essere del linguaggio? In tal caso occorre scongiurare, con le più grandi precauzioni, tutto ciò che può essere ritorno ingenuo alla teoria classica del discorso (ritorno la cui tentazione, occorre ben dirlo, è tanto più grande in quanto siamo davvero disarmati per pensare l'essere scintillante ma scosceso del linguaggio, quando disponiamo invece della vecchia teoria della rappresentazione interamente costituita, la quale ci offre un luogo in cui tale essere possa abitare e dissolversi in un puro funzionamento). Ma può anche darsi che il diritto di pensare l'essere del linguaggio e nello

stesso tempo l'essere dell'uomo, venga per sempre escluso; forse a questo punto esiste come un'incancellabile apertura (quella in cui appunto esistiamo e parliamo); per cui occorrerebbe relegare fra le chimere ogni antropologia che problematizzi l'essere del linguaggio, ogni concezione del linguaggio o del significato che intenda cogliere, manifestare e liberare l'essere proprio dell'uomo. È qui forse che prende radice la scelta filosofica più importante del nostro tempo. Scelta che non può farsi se non nella prova d'una riflessione futura. Nulla infatti può dirci in anticipo da quale parte la via è aperta. La sola cosa che per ora sappiamo con piena certezza, è che mai nella cultura occidentale l'essere dell'uomo e l'essere del linguaggio poterono coesistere e articolarsi l'uno sull'altro. La loro incompatibilità è stata uno dei tratti fondamentali del nostro pensiero.

La mutazione dell'analisi del Discorso in analitica della finitudine ha tuttavia un'altra conseguenza. La teoria classica del segno e della parola doveva mostrare come le rappresentazioni, le quali si susseguivano in una catena così stretta e fitta da impedire che le distinzioni vi apparissero e da essere in fin dei conti tutte eguali, potevano dispiegarsi in un quadro permanente di differenze stabili e d'identità limitate. Si trattava d'una genesi della Differenza che aveva la sua origine nella monotonia segretamente variata dell'Uguale. L'analitica della finitudine ha una funzione diametralmente opposta: mostrando che l'uomo è determinato, essa rende manifesto che il fondamento di tali determinazioni è l'essere stesso dell'uomo nei suoi limiti radicali; essa deve altresì rendere manifesto che i contenuti dell'esperienza sono essi stessi le condizioni proprie di tali limiti, e che il pensiero frequenta già anteriormente l'impensato che a quelli si sottrae e che esso stesso è sempre volto a recuperare; mostra infine come l'origine di cui l'uomo non è mai il contemporaneo, è all'uomo tolta e data a un tempo nella forma dell'imminenza: insomma, per l'analitica della finitudine si tratterà sempre di mostrare come il Diverso e il Remoto siano altresì il Vicinissimo e il Medesimo.

Siamo così passati da una riflessione sull'ordine delle Differenze (con l'analisi che ne deriva e quell'ontologia del continuo, quell'esigenza d'un essere pieno, senza frattura, dispiegato nella sua perfezione, le quali presuppongono una metafisica) a un pensiero del Medesimo, costantemente da strappare al suo contraddittorio: il che implica, a parte l'etica di cui si è parlato, una dialettica e una forma d'ontologia, la quale, non avendo bisogno del continuo e non dovendo riflettere l'essere se non nelle sue forme limitate o nell'allontanamento della sua distanza, può e deve fare a meno della metafisica. Un gioco dialettico e un'ontologia senza metafisica si richiamano e si rispondono l'uno all'altra attraverso il pensiero moderno e lungo l'intero arco della sua storia: questo pensiero infatti non procede più verso la formazione mai compiuta della Differenza, ma verso la rivelazione sempre da attuare del Medesimo. Una tale rivelazione non può prescindere dall'apparizione simultanea del Duplicato e dallo scarto infimo ma invincibile, contenuto nell'« e » dell'arretramento e del ritorno, del pensiero e dell'impensato, dell'empirico e del trascendentale, di ciò che è dell'ordine della positività e di ciò che è dell'ordine dei fondamenti. L'identità separata da se medesima in una distanza ad essa, in un certo senso, interna, ma che in un altro senso la costituisce, la ripetizione che dà l'identico ma nella forma della lontananza, si situano probabilmente nel centro di quel pensiero moderno, cui affrettatamente viene attribuita la scoperta del tempo. Di fatto, guardando un po' più attentamente, ci accorgiamo che

il pensiero classico riconduceva la possibilità di spazializzare le cose in un quadro, alla proprietà della pura successione rappresentativa di richiamare se stessa movendo da sé, di duplicarsi e di costituire una simultaneità a partire da un tempo continuo: il tempo fondava lo spazio. Nel pensiero moderno, ciò che si rivela come fondamento della storia delle cose e della storicità propria dell'uomo, è appunto la distanza che scava il Medesimo, lo scarto che lo disperde e lo riunisce ai suoi due estremi. Proprio tale profonda spazialità consente al pensiero moderno di pensare continuamente il tempo, di conoscerlo in quanto successione, di considerarlo in quanto compimento, origine o ritorno.

8. IL SONNO ANTROPOLOGICO

L'antropologia, in quanto analitica dell'uomo ha avuto, senz'altro, una funzione costituente nel pensiero moderno dal momento che in gran parte non ne siamo ancora staccati. Si era resa necessaria da quando la rappresentazione aveva perduto il potere di determinare da sola e in un moto unico, il gioco delle proprie sintesi e analisi. Occorreva che le sintesi empiriche fossero fondate altrove che nella sovranità dell' "Io penso". Occorreva cercarle proprio là dove tale sovranità trova il proprio limite, cioè nella finitudine dell'uomo, finitudine che caratterizza sia la coscienza sia l'individuo che vive, parla, lavora. Kant aveva già formulato tutto questo nella *Logica*, allorché aveva aggiunto alla propria trilogia tradizionale un'ultima domanda: le tre domande critiche (che cosa posso sapere? che cosa devo fare? che cosa mi è consentito di sperare?) vengono pertanto riferite e "addebitate" ad una quarta domanda: *Was ist der Mensch?* ¹. Tale domanda, lo abbiamo veduto, traversa il pensiero fin dagli inizi del XIX secolo: infatti essa effettua, di nascosto e anticipatamente, la confusione tra empirico e trascendentale di cui Kant aveva pur indicato la separazione. Con essa si è costituita una riflessione di livello misto, tipica della filosofia moderna. La sollecitudine che essa ha per l'uomo e che rivendica non soltanto nei suoi discorsi ma nel suo pathos, la cura con cui tenta di definirlo in quanto essere vivente, individuo che lavora o soggetto parlante, segnalano soltanto per le anime belle l'anno infine tornato d'un regno umano; in realtà si tratta, cosa più prosaica e meno morale, d'una duplicazione empirico-critica con cui si tenta di far valere, in quanto fondamento della propria finitudine, l'uomo della natura, dello scambio e del discorso. In tale Piegia, la funzione trascendentale copre col proprio imperioso reticolo lo spazio inerte e grigio dell'empiricità; inversamente i contenuti empirici si animano, si sollevano a poco a poco, si drizzano, e vengono immediatamente sussunti in un discorso che ne allontana la presunzione trascendentale. Ed ecco che in tale Piegia la filosofia si è assopita d'un sonno nuovo; non più quello del Dogmatismo, ma quello dell'Antropologia. Ogni conoscenza empirica, purché riferita all'uomo, vale in quanto campo filosofico possibile, in cui deve scoprirsi il fondamento della conoscenza, la definizione dei suoi limiti e da ultimo la verità di ogni verità. La configurazione antropologica della filosofia moderna consiste nello sdoppiare il Dogmatismo, nel ripartirlo su due diversi livelli che reciprocamente si sostengono e si limitano: l'analisi precritica di ciò che un uomo è nella sua essenza, diviene l'analitica di tutto ciò che può essere generalmente dato all'esperienza dell'uomo.

Per destare il pensiero da un sonno siffatto - profondo al punto che il

pensiero paradossalmente lo sente come vigilanza, tanto esso confonde la circolarità d'un dogmatismo che si sdoppia per trovare in sé il proprio appoggio, con l'agilità e l'inquietudine d'un pensiero radicalmente filosofico - per richiamarlo alle sue possibilità più mattutine, non resta che da distruggere, fin dentro le fondamenta, il "quadrilatero" antropologico. Sappiamo, in ogni caso, che tutti gli sforzi per ricominciare a pensare attaccano appunto tale quadrilatero: sia che si tratti di attraversare il campo antropologico e di ritrovare, staccandosi da esso in quanto possibilità di enunciazioni, un'ontologia purificata o un pensiero radicale dell'essere; sia che, ponendo fuori circuito, insieme con lo psicologismo e lo storicismo, tutte le forme concrete del pregiudizio antropologico, si tenti di riinterrogare i limiti del pensiero e di riallacciare in tal modo con il progetto d'una critica generale della ragione. Sarebbe forse opportuno individuare nell'esperienza di Nietzsche il primo sforzo in vista di questo sradicamento dall'Antropologia, cui indubbiamente è votato il pensiero contemporaneo: attraverso una critica filologica, attraverso una certa forma di biologismo, Nietzsche ritrovò il punto in cui uomo e Dio si appartengono a vicenda, in cui la morte del secondo è sinonimo della scomparsa del primo, e in cui la promessa del superuomo significa anzitutto l'imminenza della morte dell'uomo. Col che Nietzsche, proponendoci tale futuro come scadenza e insieme come compito, fissa la soglia a partire dalla quale la filosofia contemporanea può ricominciare a pensare; egli continuerà senza dubbio a dominarne il percorso. Se la scoperta del Ritorno segna la fine della filosofia, la fine dell'uomo invece segna il ritorno dell'inizio della filosofia. Oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto infatti non costituisce una mancanza; non prescrive una lacuna da colmare. Non è né più né meno che l'apertura d'uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile pensare.

L'Antropologia costituisce forse la disposizione fondamentale che ha governato e diretto il pensiero filosofico da Kant fino a noi. Tale disposizione è essenziale dal momento che fa parte della nostra storia; essa tuttavia sta dissociandosi sotto i nostri occhi dal momento che cominciamo a riconoscerla, a denunciarvi in forma critica, l'oblio dell'apertura che la rese possibile e a un tempo l'ostacolo cieco che ostinatamente si oppone a un pensiero futuro. A tutti coloro che vogliono ancora parlare dell'uomo, del suo regno, e della sua liberazione, a tutti coloro che pongono ancora domande su ciò che l'uomo è nella sua essenza, a tutti coloro che vogliono muovere da lui per accedere alla verità, a tutti coloro che reciprocamente riconducono ogni conoscenza alle verità dell'uomo stesso, a tutti coloro che non vogliono formalizzare senza antropologizzare, che non vogliono mitologizzare senza demistificare, che non vogliono pensare senza pensare subito che è l'uomo che pensa, a tutte queste forme di riflessione maldestre e alterate, non possiamo che contrapporre un riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso.

X

Le scienze umane

1. IL TRIEDRO DEI SAPERI

Il suo modo d'essere, quale si è costituito nel pensiero moderno, permette all'uomo di svolgere due funzioni: l'uomo infatti è alla base di tutte le positività e, nello stesso tempo, presente nell'elemento delle cose empiriche, in una maniera che non può neanche dirsi privilegiata. Questo fatto - non si tratta dell'essenza in genere dell'uomo, ma semplicemente dell'*a priori* storico, che, a partire dal XIX secolo, serve da terreno quasi ovvio per il nostro pensiero - questo fatto è probabilmente decisivo per lo statuto da dare alle "scienze umane", al corpo di conoscenze (ma questa stessa parola è forse eccessiva: diciamo, per essere ancor più neutri, all'insieme di discorsi) che prende per oggetto l'uomo in ciò che ha di empirico.

Occorre anzitutto constatare che le scienze umane non hanno ricevuto in eredità un certo campo già tracciato, percorso forse nel suo insieme, ma lasciato incolto, e che esse avrebbero avuto per compito di elaborare con concetti finalmente scientifici e metodi positivi; il XVIII secolo non trasmise loro sotto il nome di uomo o di natura umana uno spazio circoscritto dall'esterno, ma ancora vuoto, che esse successivamente si sarebbero assunte il compito di coprire e di analizzare. Il campo epistemologico percorso dalle scienze umane non venne prescritto in via preliminare: nessuna filosofia, nessuna opzione politica o morale, nessuna scienza empirica quale che fosse, nessuna osservazione del corpo umano, nessun'analisi della sensazione, dell'immaginazione o delle passioni trovò mai, nel XVII e nel XVIII secolo, alcunché di simile all'uomo; l'uomo infatti non esisteva proprio come non esistevano la vita, il linguaggio e il lavoro; e le scienze umane non comparvero quando, per effetto di qualche razionalismo urgente, di qualche problema scientifico non risolto, di qualche interesse pratico, fu deciso di far passare l'uomo (volente, nolente, e con maggiore o minore successo) dalla parte degli oggetti scientifici, nel numero dei quali non è forse ancor dimostrato che lo si possa interamente situare; esse comparvero il giorno in cui l'uomo si costituì nella cultura occidentale come ciò che occorre pensare e, insieme, come ciò che vi è da sapere. È ovviamente fuori dubbio che l'emergere storico di ognuna delle scienze umane ebbe luogo in occasione d'un problema, d'un'esigenza, d'un ostacolo d'ordine teorico o pratico; fu necessario l'avvento delle nuove norme imposte agli individui dalla società industriale affinché, lentamente, nel corso del XIX secolo, la psicologia si costituisse come scienza; occorsero altresì senza dubbio le minacce che dalla rivoluzione in poi pesarono sugli equilibri sociali, tra cui quello stesso che aveva instaurato la borghesia, affinché una riflessione di tipo sociologico si manifestasse. Ma se questi riferimenti possono spiegare le ragioni per cui queste scienze si sono articolate in una circostanza determinata e

per rispondere ad una domanda precisa la loro possibilità intrinseca, il fatto nudo, che per la prima volta, da quando esistono esseri umani viventi in società, l'uomo, isolato o in gruppo, sia diventato oggetto di scienza, ciò non può essere considerato o trattato come un fenomeno d'opinione: è un evento nell'ordine del sapere.

E tale evento si è prodotto anch'esso in una ridistribuzione generale dell'*episteme*: ossia quando, lasciando lo spazio della rappresentazione, gli esseri viventi si situarono nella profondità specifica della vita, le ricchezze nella spinta progressiva delle forme della produzione, le parole nel divenire dei linguaggi. In queste condizioni, la conoscenza dell'uomo appariva necessariamente, nel suo intento scientifico, come contemporanea e di uguale grana della biologia, dell'economia e della filologia, tanto che essa rappresentò, molto naturalmente, uno dei progressi più decisivi compiuti, nella storia della cultura europea, dalla razionalità empirica. Ma dal momento che la teoria generale della rappresentazione spariva mentre s'imponeva in compenso la necessità d'interrogare l'essere dell'uomo in quanto fondamento di tutte le positività, uno squilibrio non poté mancare di prodursi; l'uomo divenne ciò a partire da cui ogni conoscenza poteva essere costituita nella sua evidenza immediata e non problematizzata; divenne, *a fortiori*, ciò che autorizza la problematizzazione di ogni conoscenza dell'uomo. Donde una doppia e inevitabile contestazione: quella che costituisce il perpetuo dibattito tra le scienze dell'uomo e le scienze in genere, di cui le prime invincibilmente aspirano a fondare le seconde, le quali senza posa devono cercare il proprio fondamento, la giustificazione del loro metodo e la purificazione della loro storia, contro lo "psicologismo", contro il "sociologismo", contro lo "storicismo"; e quella che costituisce il perpetuo dibattito fra la filosofia, la quale obietta alle scienze umane l'ingenuità con cui queste cercano di fondarsi, e le scienze umane, le quali rivendicano come oggetto di loro pertinenza ciò che avrebbe un tempo costituito il campo della filosofia.

Ma il fatto che tutte queste contestazioni siano necessarie, non implica che si sviluppino nell'elemento della pura contraddizione; la loro esistenza, la loro infaticabile ripetizione da più di un secolo non indicano la permanenza d'un problema indefinitamente aperto; esse rinviano ad una disposizione epistemologica precisa e assai ben determinata nella storia. Nel periodo classico, dal progetto d'un'analisi della rappresentazione al tema della *mathesis universalis*, il campo del sapere era perfettamente omogeneo: quale che fosse, ogni conoscenza procedeva all'instaurazione di un ordine, attraverso l'istituzione delle differenze e definiva le differenze attraverso l'instaurazione di un ordine: ciò era vero per la matematica, per le *tassonomie* (in senso lato) e per le scienze della natura; ma era ugualmente vero per tutte quelle conoscenze approssimative, imperfette e in gran parte spontanee che sono all'opera nella costruzione del più piccolo dei discorsi o nei processi quotidiani dello scambio; era vero, da ultimo, per il pensiero filosofico e per le lunghe catene ordinate che gli Ideologi (come altresì Cartesio o Spinoza, sibbene in altra forma) intesero stabilire al fine di portare necessariamente dalle idee più semplici ed evidenti alle verità più complesse. Ma a partire dal XIX secolo il campo epistemologico si frammenta, o meglio esplode in direzioni diverse. È difficile sfuggire al prestigio delle classificazioni e delle gerarchie lineari alla maniera di Comte; ma cercare di allineare tutti i saperi moderni movendo dalla matematica, equivale a sottoporre al solo punto di vista dell'oggettività della conoscenza il problema della positività dei saperi, del loro modo

d'essere, del loro radicamento nelle condizioni di possibilità da cui traggono, nella storia, il loro oggetto e insieme la loro forma.

Interrogato a tale livello archeologico, il campo dell'*episteme* moderna non si subordina all'ideale d'una matematizzazione perfetta, né svolge, a partire dalla purezza formale, un lungo seguito di conoscenze discendenti, sempre più gravate d'empiricità. Occorre piuttosto rappresentarsi il campo dell'*episteme* moderna, come uno spazio voluminoso e aperto secondo tre dimensioni. Su una di queste, verrebbero a disporsi le scienze matematiche e fisiche, per le quali l'ordine è sempre una concatenazione deduttiva e lineare di proposizioni evidenti o verificate; vi sarebbero, entro una seconda dimensione, scienze (come quelle del linguaggio, della vita, della produzione e della distribuzione delle ricchezze) volte a correlare elementi discontinui ma analoghi, in modo da poter istituire fra questi relazioni causali e costanti di struttura. Queste due prime dimensioni definiscono insieme un piano comune: quello che può apparire, a seconda del senso in cui viene percorso, come campo d'applicazione della matematica a tali scienze empiriche, o campo del matematizzabile nella linguistica, nella biologia e nell'economia. La terza dimensione sarebbe quella della riflessione filosofica che si svolge in quanto pensiero del Medesimo; con la dimensione della linguistica, della biologia e dell'economia essa traccia un piano comune: vi possono apparire, e sono di fatto apparse, le diverse filosofie della vita, dell'uomo alienato, delle forme simboliche (qualora vengano trasferiti nella filosofia i concetti e i problemi sorti in differenti campi empirici); ma vi appaiono, ogni volta che il fondamento di queste empiricità viene interrogato da un punto di vista radicalmente filosofico, ontologie regionali che tentano di definire ciò che sono - nel loro essere proprio - la vita, il lavoro e il linguaggio; da ultimo, la dimensione filosofica definisce, con quella delle discipline matematiche, un piano comune: quello della formalizzazione del pensiero.

Da tale triedro epistemologico, le scienze umane sono escluse, nel senso almeno che non possono venir trovate in una delle dimensioni o alla superficie di uno dei piani così tracciati. Ma possiamo parimenti dire che sono incluse in esso, poiché trovano il loro posto nell'interstizio di questi saperi, più precisamente nel volume definito dalle loro tre dimensioni; questa collocazione (in un certo senso secondaria, in un altro privilegiata) le pone in riferimento con tutte le altre forme del sapere: esse hanno il progetto, più o meno differito, ma costante, di darsi, o comunque di utilizzare, a questo o quel livello, una formalizzazione matematica; procedono in base a modelli o concetti desunti dalla biologia, dall'economia o dalle scienze del linguaggio; si rivolgono infine a quel modo d'essere dell'uomo che la filosofia cerca di pensare al livello della finitudine radicale, mentre esse intendono percorrerne le manifestazioni empiriche. È forse tale ripartizione diffusa in uno spazio a tre dimensioni che rende le scienze umane così ardue da situare, che conferisce alla loro localizzazione nel campo epistemologico la sua irriducibile precarietà, che le fa apparire, a un tempo, pericolose e in pericolo. Pericolose giacché rappresentano per tutti gli altri saperi una sorta di rischio permanente: certo, né le scienze deduttive, né le scienze empiriche, né la riflessione filosofica corrono il rischio, finché restano nella dimensione che è la loro, di "passare" dalla parte delle scienze umane o di assumerne l'impurità; ma sappiamo a quali difficoltà va talora incontro la definizione di quei piani intermedi che uniscono le une alle altre le tre dimensioni dello spazio epistemologico; la minima deviazione da tali piani rigorosi porta infatti il pensiero a cadere nel

campo investito dalle scienze umane: donde il rischio dello "psicologismo", del "sociologismo" - di ciò che potrebbe in una parola essere chiamato l' "antropologismo" - il quale si fa minaccioso non appena, ad esempio, i rapporti fra pensiero e formalizzazione cessano di essere correttamente concepiti, o non appena i modi d'essere della vita, del lavoro e del linguaggio non vengono più analizzati come si conviene. L' "antropologizzazione" costituisce oggi il grande pericolo interno del sapere. Siamo portati a credere che l'uomo si è liberato da se stesso da quando ha scoperto di non essere più né al centro della creazione, né al centro dello spazio e forse nemmeno in cima e al termine estremo della vita; ma se l'uomo non è più sovrano nel regno del mondo, se non regna più nel cuore dell'essere, le "scienze umane" sono dei pericolosi mediatori nello spazio del sapere. A dire il vero, tuttavia, questa stessa situazione le destina a un'instabilità essenziale. Ciò che spiega la difficoltà delle "scienze umane", la loro precarietà, la loro incertezza in quanto scienze, la loro rischiosa familiarità con la filosofia, il loro appoggio mal definito su altri campi del sapere, il loro carattere sempre secondo e derivato, la loro stessa pretesa all'universale, non è, come viene spesso affermato, la densità estrema del loro oggetto; non è lo statuto metafisico, o l'incancellabile trascendenza dell'uomo di cui parlano, ma proprio la complessità della configurazione epistemologica in cui sono collocate, il loro riferimento costante alle tre dimensioni da cui ricevono spazio.

2. LA FORMA DELLE SCIENZE UMANE

Occorre adesso tracciare la forma di tale positività. Di solito, si tenta di definirla in funzione della matematica: sia che si cerchi di avvicinarla il più possibile a quest'ultima, inventariando tutto ciò che nelle scienze dell'uomo è matematizzabile e supponendo che tutto ciò che non accoglie una formalizzazione del genere non abbia ancora ricevuto la propria positività scientifica; sia che si tenti, al contrario, di distinguere accuratamente dal campo del matematizzabile quell'altro campo ad esso irriducibile in quanto è soltanto il luogo dell'interpretazione, in quanto vi si applicano soprattutto i metodi della comprensione, e in quanto esso si trova raccolto intorno al polo clinico del sapere. Simili analisi non sono soltanto noiose perché logore, ma anzitutto perché mancano di pertinenza. Certamente è fuori di dubbio che la forma del sapere empirico avente per oggetto l'uomo (e che, per obbedire alla convenzione, possiamo chiamare "scienze umane" prima ancora di sapere in quale accezione ed entro quali limiti possono essere dette "scienze") è in rapporto con la matematica: come ogni altro campo del sapere, tali scienze possono, in certe condizioni, utilizzare lo strumento matematico; alcuni dei loro procedimenti, parecchi dei loro risultati, possono essere formalizzati. È senz'altro importantissimo conoscere tali strumenti, poter praticare tali formalizzazioni, definire i livelli ai quali queste possono trovar compimento; è senz'altro interessante per la storia sapere come Condorcet abbia potuto applicare il calcolo delle probabilità alla politica, come Fechner abbia definito il rapporto logaritmico fra l'incremento della sensazione e quello dell'eccitazione, come gli psicologi contemporanei si servano della teoria dell'informazione per comprendere i fenomeni dell'apprendimento. Ma nonostante la specificità dei problemi posti, è poco probabile che il rapporto con la matematica (le possibilità di matematizzazione, o la

resistenza a tutti i tentativi di formalizzazione) sia costitutivo delle scienze umane nella loro positività particolare. E per due ragioni: perché, in sostanza, condividono questi problemi con numerose altre discipline (come la biologia, la genetica), anche se tali problemi non sono qua e là proprio gli stessi; e soprattutto perché l'analisi archeologica non ha individuato, nell'a priori storico delle scienze dell'uomo, una forma nuova di matematica o un improvviso sporgere di questa nel campo dell'umano, ma assai più una sorta di arretramento della *mathesis*, una dissociazione del campo unitario di essa, e lo svincolamento, nei riguardi dell'ordine lineare delle minime differenze possibili, d'organizzazioni empiriche come la vita, il linguaggio e il lavoro. In tal senso la comparsa dell'uomo e la costituzione delle scienze umane (sia pure in forma di progetto) sarebbero correlative a una sorta di "de-matematizzazione". Si dirà forse che tale dissociazione d'un sapere concepito interamente come *mathesis*, non costituiva un arretramento della matematica, per la buona ragione che tale sapere non aveva mai condotto (tranne in astronomia e in certi punti della fisica) ad una matematizzazione effettiva; scomparendo, rendeva piuttosto disponibili la natura e l'intero campo delle empiricità per un'applicazione, ad ogni istante limitata e controllata, della matematica; i primi grandi progressi della fisica matematica, le prime utilizzazioni massicce del calcolo delle probabilità, non risalgono forse al momento in cui si rinunciò alla costituzione immediata d'una scienza generale degli ordini non quantificabili? Non si può di fatto negare che la rinuncia ad una *mathesis* abbia permesso (almeno provvisoriamente), in certi campi del sapere, di togliere l'ostacolo della qualità, e di applicare lo strumento matematico dove questo non era ancora penetrato. Ma se, al livello della fisica, la dissociazione del progetto di *mathesis* coincise con la scoperta di nuove applicazioni della matematica, non fu così in tutti i campi: la biologia, ad esempio, si costituì, all'infuori d'una scienza degli ordini qualitativi, in quanto analisi dei rapporti fra organi e funzioni, studio delle strutture e degli equilibri, ricerca sulla loro formazione e il loro sviluppo nella storia degli individui o delle specie; tutto ciò non impedì alla biologia di utilizzare la matematica, né a questa di poter essere a sua volta applicata, assai più ampiamente che in passato, alla biologia. Ma non è nel suo rapporto con la matematica che la biologia acquisì la propria autonomia e definì la propria positività. Lo stesso è accaduto per quanto riguarda le scienze umane: è stato il regredire della *mathesis*, e non l'avanzare della matematica che ha permesso all'uomo di costituirsi come oggetto del sapere; è stato l'avvolgimento su sé medesimi del lavoro, della vita, e del linguaggio che ha prescritto dall'esterno la comparsa di questo nuovo campo; ed è la comparsa di questo essere empirico-trascendentale, di questo essere il cui pensiero è indefinitamente tramato con l'impensato, di questo essere continuamente separato da un'origine promessagli nell'immediato del ritorno, è questa comparsa che conferisce alle scienze umane la loro fisionomia caratteristica. Anche in questo caso, come per altre discipline, può ben darsi che l'applicazione della matematica sia stata facilitata (e lo sia sempre più) da tutte le modificazioni prodottesi, agli inizi del XIX secolo, nel sapere occidentale. Ma immaginare che le scienze umane abbiano definito il loro progetto più radicale e inaugurato la loro storia positiva il giorno in cui si volle applicare il calcolo delle probabilità ai fenomeni dell'opinione politica e utilizzare logaritmi per misurare l'intensità crescente delle sensazioni, equivale a considerare una ripercussione di superficie come evento fondamentale.

In altri termini, fra le tre dimensioni che schiudono alle scienze umane lo spazio da queste occupato e predispongono il volume in cui formano massa, la dimensione della matematica è forse la meno problematica; con essa, comunque, le scienze umane hanno i rapporti più chiari, più sereni, e in certo modo più trasparenti: dopo tutto, il ricorso alla matematica, in questa o quella forma, è sempre stato il modo più semplice di conferire al sapere positivo sull'uomo, uno stile, una forma, una giustificazione scientifiche. In compenso, le difficoltà più fondamentali, quelle che consentono di definire meglio ciò che, nella loro essenza, le scienze umane sono, si situano dal lato delle due altre dimensioni del sapere: quella in cui si dispiega l'analitica della finitudine, e quella lungo la quale si ripartiscono le scienze empiriche che prendono per oggetto il linguaggio, la vita e il lavoro.

Le scienze umane infatti si rivolgono all'uomo nella misura in cui questo vive, parla, produce. È in quanto essere vivente che l'uomo cresce, ha funzioni e bisogni, vede schiudersi uno spazio di cui allaccia in se medesimo le mobili coordinate; in termini generali, la sua esistenza corporea lo intreccia per intero al vivente; producendo oggetti e strumenti, scambiando ciò di cui ha bisogno, organizzando tutta una rete di circolazione lungo la quale scorre ciò che egli può consumare e in cui egli stesso viene a definirsi in quanto luogo di scambio, egli appare nella sua esistenza immediatamente collegato agli altri; da ultimo, per il fatto di avere un linguaggio, l'uomo può costituirsi un intero universo simbolico, all'interno del quale egli è in rapporto con il suo passato, con le cose, con gli altri, e a partire dal quale può parimenti edificare qualcosa come un sapere (in particolare il sapere che ha di se stesso e di cui le scienze umane tracciano una delle forme possibili). Possiamo quindi determinare il sito delle scienze dell'uomo nelle vicinanze, ai confini immediati e lungo l'intera estensione delle scienze che trattano della vita, del lavoro e del linguaggio. Queste non si costituiscono forse quando per la prima volta l'uomo si offre alla possibilità d'un sapere positivo? Eppure né la biologia, né l'economia, né la filologia devono essere considerate come le prime o le più fondamentali scienze umane. Possiamo ammetterlo senza difficoltà per la biologia, il cui oggetto è costituito oltre che dall'uomo, da numerosissimi altri viventi; più arduo è ammetterlo per quanto riguarda l'economia o la filologia, i cui campi caratteristici ed esclusivi constano di attività specifiche dell'uomo. Ma non ci chiediamo perché la biologia o la fisiologia umana, perché l'anatomia dei centri corticali del linguaggio non possano in alcun modo essere considerate scienze dell'uomo. Il fatto è che l'oggetto di queste ultime non si dà mai secondo il modo d'essere d'un funzionamento biologico (e neppure della sua forma individua e per così dire del suo prolungamento nell'uomo); ne costituisce piuttosto il rovescio, l'impronta cava; comincia là dove si arresta, non già l'azione o gli effetti, ma l'essere proprio di tale funzionamento, là dove si rendono libere certe rappresentazioni, vere o false, chiare o oscure, perfettamente consapevoli o coinvolte nel profondo di qualche sonnolenza, osservabili direttamente o indirettamente, offerte in ciò che l'uomo stesso enuncia o reperibili soltanto dall'esterno; la ricerca delle connessioni intracorticali fra i diversi centri d'integrazione del linguaggio (auditivi, visivi, motori) non appartiene alle scienze umane; queste troveranno invece lo spazio in cui agire non appena verrà interrogato quello spazio di parole, quella presenza o quell'oblio del loro senso, quello scarto fra ciò che si vuol dire e l'articolazione in cui tale intento s'investe, di cui il soggetto non è

forse cosciente, ma che non troverebbero alcuna possibilità di determinazione, se questo stesso soggetto non avesse delle rappresentazioni.

In termini più generali, l'uomo, per le scienze umane, non è il vivente che ha una forma ben particolare (una fisiologia assai speciale ed un'autonomia quasi unica); è il vivente che dall'interno della vita cui da cima a fondo appartiene e che lo traversa nell'intero suo essere, costituisce rappresentazioni grazie alle quali vive, e muovendo dalle quali detiene la strana capacità di potersi rappresentare la vita appunto. Parimenti, per quanto l'uomo sia nel mondo, se non l'unica specie che lavora, quella almeno per cui la produzione, la distribuzione, il consumo dei beni hanno assunto tanta importanza e ricevuto forme così molteplici e differenziate, non per questo l'economia è una scienza umana. Si dirà forse che, per definire leggi che pur sono interne ai meccanismi della produzione (come l'accumulazione del capitale o i rapporti fra il tasso dei salari e i prezzi di costo) essa ricorre a comportamenti umani, e ad una rappresentazione che li fonda (l'interesse, la ricerca del massimo profitto, la tendenza al risparmio); ma così facendo, essa utilizza le rappresentazioni in quanto requisito d'un funzionamento (che passa, di fatto, attraverso un'attività umana esplicita); si avrà invece scienza dell'uomo solo se ci rivolgiamo al modo in cui gli individui o i gruppi si rappresentano i loro simili, nella produzione e nello scambio, nella forma in cui chiariscono o ignorano o mascherano tale funzionamento e la posizione che in tale funzionamento occupano, nella loro maniera di rappresentarsi la società in cui esso ha luogo, nel modo in cui si sentono in questa integrati o isolati, dipendenti, sottomessi o liberi; l'oggetto delle scienze umane non è quell'uomo che, dall'aurora del mondo o dal primo grido della sua età aurea, è destinato al lavoro; ma quell'essere che, dall'interno delle forme di produzione che ne governano l'intera esistenza, forma la rappresentazione dei propri bisogni, della società tramite cui, con cui o contro cui li appaga, fino a poter da ultimo darsi la rappresentazione dell'economia stessa. Quanto al linguaggio, le cose non stanno diversamente: pur essendo l'uomo l'unico essere al mondo che parla, il fatto di conoscere le mutazioni fonetiche, la parentela delle lingue, la legge degli slittamenti semantici non costituisce una scienza umana; in compenso, potremo parlare di scienze umane non appena avremo cercato di definire il modo in cui gli individui o i gruppi si rappresentano le parole, ne utilizzano la forma e il senso, compongono discorsi reali, mostrano e celano in essi ciò che pensano, dicono, forse a loro insaputa, più o meno di quanto vogliono, lasciano comunque, di tali pensieri, una massa di tracce verbali che occorre decifrare e restituire per quanto è possibile alla loro vivacità rappresentativa. L'oggetto delle scienze umane non è quindi il linguaggio (anche se parlato dai soli uomini), ma quell'essere che, dall'interno del linguaggio che lo circonda, si rappresenta, parlando, il senso delle parole o delle proposizioni che enuncia, e si dà infine la rappresentazione del linguaggio stesso.

Vediamo quindi che le scienze umane non sono analisi di ciò che l'uomo è per natura; ma piuttosto analisi che si estendono tra quello che l'uomo è nella sua positività (essere che vive, lavora, parla) e quello che consente a questo essere medesimo di sapere (o di cercar di sapere) ciò che è la vita, in cosa consistono l'essenza del lavoro e le sue leggi, e in che modo può parlare. Le scienze umane occupano pertanto la distanza che separa (non senza unirle) la biologia, l'economia, la filologia, da ciò che le rende possibili entro l'essere stesso dell'uomo. Sarebbe quindi

errato fare delle scienze umane il prolungamento, interiorizzato nella specie umana, nel suo organismo complesso, nella sua condotta e nella sua coscienza, dei meccanismi biologici; non meno errato porre all'interno delle scienze umane la scienza dell'economia e quella del linguaggio (la cui irriducibilità alle scienze umane affiora nello sforzo di costituire un'economia e una linguistica pure). Di fatto, le scienze umane non ineriscono a tali scienze più di quanto le interiorizzano piegandole verso la soggettività dell'uomo; se le riprendono nella dimensione della rappresentazione, ciò si verifica recuperandole piuttosto sul loro versante esterno, lasciandole nella loro opacità, accogliendo come cose i meccanismi e i funzionamenti da esse isolati, interrogando questi ultimi non già in ciò che sono, ma in ciò che non cessano di essere quando lo spazio della rappresentazione si schiude. A partir da qui esse mostrano come può nascere e svolgersi una rappresentazione di ciò che questi ultimi sono. Le scienze umane riportano surrettiziamente le scienze della vita, del lavoro e del linguaggio, verso quell'analitica della finitudine la quale mostra come l'uomo possa nel suo essere avere da fare con le cose che conosce e conoscere le cose che ne determinano nella positività il modo d'essere. Ma ciò che l'analitica reclama nell'interiorità o almeno nel possesso profondo che di sé ha un essere debitore della propria finitudine unicamente a se stesso, viene dalle scienze umane sviluppato nell'esteriorità della conoscenza. Ecco perché le scienze umane non sono caratterizzate dall'intenzionamento d'un contenuto determinato (l'oggetto specifico che è l'essere umano), quanto piuttosto da un carattere puramente formale: vale a dire per il semplice fatto che esse sono, rispetto alle scienze in cui l'essere umano è dato come oggetto (esclusivo per l'economia e la filologia, o parziale per la biologia), in una posizione di duplicazione e che tale duplicazione è, per esse, valida *a fortiori*.

Tale posizione è resa percepibile a due livelli: le scienze umane non trattano la vita, il lavoro e il linguaggio dell'uomo nella più grande trasparenza in cui questi possono darsi, ma in quello strato di condotte, comportamenti, atteggiamenti, gesti già compiuti, frasi già pronunciate o scritte, all'interno del quale sono già stati dati preliminarmente una prima volta a coloro che agiscono, si comportano, effettuano scambi e parlano; a un altro livello (si tratta sempre della stessa proprietà formale, ma sviluppata fin dentro il suo punto estremo, il più raro), è sempre possibile trattare, secondo il modo delle scienze umane (della psicologia, della sociologia, della storia delle culture, o delle idee o delle scienze), il fatto che esista per taluni individui o talune società qualcosa come un sapere speculativo della vita, della produzione, e del linguaggio - al limite una biologia, un'economia e una filologia. Indubbiamente, non si tratta che dell'indicazione d'una possibilità raramente tradotta in atto e forse incapace, al livello dell'empiricità, di offrire una grande ricchezza; ma il fatto della sua esistenza in quanto distanza eventuale, spazio di arretramento offerto alle scienze umane rispetto a ciò da cui provengono, il fatto altresì della sua applicabilità alle scienze umane stesse (è sempre possibile fare le scienze umane delle scienze umane, la psicologia della psicologia, la sociologia della sociologia, eccetera) bastano a mostrare la singolare configurazione di queste. Nei riguardi della biologia, dell'economia, delle scienze del linguaggio, esse non difettano quindi d'esattezza e di rigore; occupano piuttosto, in quanto scienze della duplicazione, una posizione "meta-epistemologica". Il prefisso d'altronde non è forse molto felice: si parla infatti di meta-

linguaggio solo quando si devono definire le regole d'interpretazione d'un linguaggio primo. In questo caso le scienze umane, nel duplicare le scienze del linguaggio, del lavoro e della vita, nel duplicare al loro apice se stesse, non mirano a stabilire un discorso formalizzato: immergono al contrario l'uomo da esse preso a oggetto nella finitudine, nella relatività, nella prospettiva, nell'erosione indefinita del tempo. Sarebbe forse più opportuno attribuire loro una posizione "ana" o "ipo-epistemologica"; se quest'ultimo prefisso venisse riscattato da ciò che può contenere di peggiorativo, potrebbe senz'altro render conto delle cose: farebbe comprendere che l'invincibile impressione di sfocato, d'inesattezza, d'imprecisione lasciata da quasi tutte le scienze umane non è che l'effetto esterno di ciò che consente di definirle nella loro positività.

3. I TRE MODELLI

Come prima approssimazione, possiamo dire che il campo delle scienze dell'uomo è coperto da tre "scienze", o piuttosto da tre regioni epistemologiche, tutte internamente suddivise e intrecciate le une con le altre; tali regioni sono definite dal triplice rapporto delle scienze umane in genere con la biologia, con l'economia, con la filologia. Potremmo in tal modo ammettere che la "regione psicologica" ha trovato il proprio luogo dove l'essere vivente, nel prolungamento delle sue funzioni, dei suoi schemi neuro-motori, delle sue regolazioni fisiologiche, ma anche nella sospensione che le interrompe e limita, si schiude alla possibilità della rappresentazione; parimenti la "regione sociologica" avrebbe trovato il suo luogo nel punto in cui l'individuo che lavora, produce e consuma, si concede la rappresentazione della società in cui tale attività è esercitata, dei gruppi e degli individui fra cui è ripartita, degli imperativi, delle sanzioni, dei riti, delle feste e delle credenze da cui è sorretta o scandita; infine nella regione in cui regnano le leggi e le forme di un linguaggio, le quali restano tuttavia ai propri margini permettendo così all'uomo di introdurvi il gioco delle sue rappresentazioni, hanno origine lo studio delle letterature e dei miti, l'analisi di tutte le manifestazioni orali e di tutti i documenti scritti, in una parola l'analisi delle tracce verbali che una cultura o un individuo possono lasciare di sé. Tale ripartizione, pur essendo alquanto sommaria, non è probabilmente troppo inesatta. Essa tuttavia lascia impregiudicati due problemi fondamentali: l'uno riguarda la forma di positività che caratterizza le scienze umane (i concetti intorno a cui queste si organizzano, il tipo di razionalità cui fanno riferimento e attraverso il quale cercano di costituirsi in quanto sapere); l'altro, il loro rapporto con la rappresentazione (e il fatto paradossale che pur situandosi unicamente dove esiste una rappresentazione, si rivolgono a meccanismi, forme, processi inconsci, o comunque ai limiti esterni della coscienza). Sono fin troppo noti i dibattiti cui la ricerca d'una positività specifica nel campo delle scienze umane ha dato luogo: analisi genetica o strutturale? Spiegazione o comprensione? Ricorso all' "inferiore" o mantenimento della decifrazione al livello della lettura? A dire il vero tutte queste discussioni teoriche non sono nate e non sono state continuate lungo l'intero arco della storia delle scienze umane per il fatto che queste avrebbero avuto a che fare, nell'uomo, con un oggetto eccezionalmente complesso: tanto complesso da non aver ancora consentito il rinvenimento d'un modo d'accesso unico che portasse a lui,

o da aver costretto a utilizzarne di volta in volta parecchi. In realtà, queste discussioni non sono potute esistere che nella misura in cui la positività delle scienze umane poggia simultaneamente sulla traslazione di tre modelli distinti. Tale traslazione non è per le scienze umane un fenomeno marginale (una sorta di struttura d'appoggio, di deviazione entro un'intelligibilità esterna, di conferma nei riguardi delle scienze già costituite); non è neppure un episodio limitato della loro storia (una crisi di formazione, in un periodo in cui sarebbero state ancora giovani al punto da non poter definire da sé i loro concetti e le loro leggi). È invece un fatto incancellabile, connesso, per sempre, alla disposizione che esse hanno nello spazio epistemologico. Bisogna infatti distinguere due sorte di modelli utilizzati dalle scienze umane (se escludiamo i modelli di formalizzazione). Vi sono stati da un lato - e sono tuttora frequenti - concetti desunti da un campo diverso della conoscenza, i quali, perdendo in tal modo qualsiasi efficacia operativa, non hanno più che una funzione d'immagine (le metafore organicistiche nella sociologia del XIX secolo, le metafore energetiche in Janet, le metafore geometriche e dinamiche in Lewin). Ma esistono anche modelli costituenti che non sono per le scienze umane tecniche di formalizzazione o semplici mezzi per immaginare, con poca fatica, determinati processi; tali modelli permettono di formare insiemi di fenomeni come altrettanti "oggetti" per un sapere possibile; ne fondano la connessione nell'empiricità, pur offrendoli all'esperienza già uniti insieme. Svolgono la funzione di "categorie" nel particolare sapere delle scienze umane.

Tali modelli costituenti sono desunti dai tre campi della biologia, dell'economia e dello studio del linguaggio. L'uomo appare in quanto essere dotato di *funzioni*, in quanto essere che riceve stimoli (fisiologici, ma altresì sociali, interumani, culturali), e ad essi risponde, essere che si adatta, si evolve, si sottomette alle esigenze dell'ambiente, patteggiando con le modifiche da questo imposte, cerca di cancellare gli squilibri, agisce secondo regolarità, essere dotato insomma di condizioni di esistenza e avente la possibilità di trovare *norme* medie di accomodamento che gli consentono di esercitare le proprie funzioni sulla superficie di proiezione della biologia. Sulla superficie di proiezione dell'economia, l'uomo appare dotato di bisogni e di desideri che cerca di appagare, dotato quindi di interesse, mirante a profitti, contrapposto ad altri uomini; in una parola, appare in un'irriducibile situazione di *conflitto*; egli cerca di evitare tali conflitti, li evita, o riesce a dominarli, a trovare una soluzione che ne plachi, per lo meno a un livello e per un certo tempo, la contraddizione; instaura un insieme di *regole* costituenti, a un tempo, una limitazione e una ripresa del conflitto. Infine, sulla superficie di proiezione del linguaggio, le condotte dell'uomo appaiono come significanti qualcosa; i suoi gesti meno rilevanti, fin dentro i loro meccanismi involontari e i loro fallimenti, hanno un *senso*; e tutto ciò che l'uomo depone intorno a sé in fatto d'oggetti, riti, abitudini, discorsi, l'intera scia di tracce che egli si lascia dietro, forma un insieme coerente e un *sistema* di segni. In tal modo le tre coppie della *funzione* e della *norma*, del *conflitto* e della *regola*, del *significato* e del *sistema* coprono senza residui l'intero campo della conoscenza dell'uomo.

Non bisognerebbe credere tuttavia che ognuna di queste coppie di concetti resti localizzata sulla superficie di proiezione in cui potranno apparire: la funzione e la norma non sono concetti esclusivamente psicologici; il conflitto e la regola non hanno un'applicazione circoscritta al solo campo sociologico; il significato e il sistema non valgono soltanto

per i fenomeni più o meno imparentati al linguaggio. Tutti questi concetti vengono ripresi nel volume comune delle scienze umane, valgono in ognuna delle regioni in esso comprese: per questo è sovente arduo fissare i limiti, non soltanto fra gli oggetti, ma fra i metodi caratterizzanti la psicologia, la sociologia, l'analisi delle letterature e dei miti. Possiamo tuttavia dire in forma globale che la psicologia è sostanzialmente uno studio dell'uomo in termini di funzioni e norme (funzioni e norme interpretabili, in forma derivata, a partire dai conflitti e dai significati, dalle regole e dai sistemi); la sociologia è sostanzialmente uno studio dell'uomo in termini di regole e di conflitti (ma questi possono essere interpretati, ed incessantemente siamo portati ad interpretarli in forma derivata o a partire dalle funzioni, come se si trattasse di individui organicamente legati a se stessi, o a partire da sistemi di significati come se fossero testi scritti o parlati); infine, lo studio delle letterature e dei miti rientra essenzialmente in un'analisi dei significati e dei sistemi significanti, ma tale analisi, può, come è noto, essere ripresa in termini di coerenza funzionale o di conflitti e regole. Così tutte le scienze umane s'incrociano e possono continuamente venire interpretate le une tramite le altre, le loro frontiere svaniscono, le discipline intermedie e miste si moltiplicano illimitatamente, lo stesso oggetto che le caratterizza finisce col dissolversi. Ma quali che siano la natura dell'analisi e il suo campo d'applicazione, disponiamo di un criterio formale per sapere ciò che appartiene al livello della psicologia, della sociologia o dell'analisi dei linguaggi: si tratta della scelta del modello fondamentale, e della posizione dei modelli derivati. Tale scelta e tale posizione consentono di sapere quando nello studio delle letterature e dei miti si "psicologizza" o si "sociologizza", quando, in psicologia, si fa del deciframento di testi o dell'analisi sociologica. Ma tale sovraimpressione di modelli non costituisce un difetto di metodo. Vi è difetto solo quando i modelli non sono ordinati ed esplicitamente articolati gli uni in rapporto agli altri. È nota la precisione mirabile con cui poté essere condotto lo studio delle mitologie indo-europee facendo ricorso, a partire da un'analisi dei significanti e dei significati, al modello sociologico. Sono d'altro canto note le banalità sincretiche cui ha condotto il tentativo costantemente mediocre di fondare una psicologia detta "clinica".

Fondato e dominato, oppure effettuato nella confusione, tale intreccio dei modelli costituenti spiega le discussioni sui metodi evocate precedentemente. La loro origine e la loro giustificazione non va cercata in una "complessità a volte contraddittoria caratterizzante l'uomo in quanto tale; ma nel gioco di contrapposizioni che consente di definire ognuno dei tre modelli attraverso un riferimento agli altri due. Contrapporre la genesi alla struttura, vuol dire contrapporre la funzione (nel suo sviluppo, nelle sue operazioni progressivamente diversificate, nei suoi adattamenti acquisiti ed equilibrati nel tempo) al sincronismo del conflitto e della regola, del significato e del sistema; contrapporre l'analisi dal "basso" a quella che si mantiene a livello del suo oggetto, vuol dire contrapporre il conflitto (inteso come dato basilare, arcaico, inscritto fin dal tempo dei bisogni fondamentali dell'uomo) alla funzione ed al significato dispiegantisi nel processo che li compie; contrapporre la comprensione alla spiegazione, equivale a contrapporre la tecnica che consente di decifrare un senso movendo dal sistema significante a quelle altre tecniche che consentono di render conto d'un conflitto con le sue conseguenze, o di forme e deformazioni che una funzione può assumere e subire con i propri organi. Ma occorre andare oltre. È noto

che nelle scienze umane il punto di vista della discontinuità (soglia fra natura e cultura, irriducibilità reciproca degli equilibri e delle soluzioni trovati da ogni società o individuo, assenza di forme intermedie, inesistenza d'un *continuum* dato nello spazio o nel tempo) si contrappone al punto di vista della continuità. L'esistenza di tale contrapposizione si spiega con il carattere bipolare dei modelli: l'analisi nello stile della continuità poggia sulla permanenza delle funzioni (individuabili fin dal fondo della vita in una identità che autorizza e radica gli adattamenti successivi), sul concatenarsi dei conflitti (per quanto assumano forme diverse, il loro rumore di fondo non cessa mai), sulla trama dei significati (i quali vengono ripresi gli uni dagli altri, e costituiscono quasi la superficie d'un discorso); al contrario, l'analisi delle discontinuità cerca piuttosto di far scaturire la coerenza interna dei sistemi significanti, la specificità degli insiemi di regole e il carattere di decisione da queste assunto con riferimento a ciò che deve essere regolato, l'emergere della norma al di sopra delle oscillazioni funzionali.

Potremmo forse esporre l'intera storia delle scienze umane, dal XIX secolo in poi, a partire da questi tre modelli. Essi hanno, infatti, coperto l'intero divenire poiché la dinastia dei loro privilegi può essere seguita da più di un secolo: anzitutto il regno del modello biologico (l'uomo, la sua psiche, il suo gruppo, la sua società, il linguaggio da lui parlato, esistono nel periodo romantico in quanto esseri viventi e nella misura in cui di fatto vivono; il loro modo d'essere è organico e viene analizzato in termini di funzione); viene quindi il regno del modello economico (l'uomo e tutta la sua attività costituiscono il luogo di conflitti di cui sono, a un tempo, l'espressione più o meno manifesta e la soluzione più o meno riuscita); infine - allo stesso modo in cui Freud viene dopo Comte e Marx - inizia il regno del modello filologico (allorché si tratta di interpretare e scoprire il senso nascosto) e linguistico (allorché si tratta di strutturare e portare alla luce il sistema significante). Una vasta deriva ha quindi condotto le scienze umane, da una forma più densa di modelli viventi, a un'altra maggiormente satura di modelli desunti dal linguaggio. Ma tale slittamento è stato accompagnato da un altro: quello che ha fatto retrocedere il primo termine di ognuna delle coppie costituenti (funzione, conflitto, significato), dando in compenso sempre maggior risalto all'importanza del secondo (norma, regola, sistema): Goldstein, Mauss, Dumezil possono rappresentare, con sufficiente approssimazione, il momento in cui in ognuno dei modelli si è verificato il rovesciamento. Tale rovesciamento ha due serie di conseguenze notevoli: finché il punto di vista della funzione ha prevalso su quello della norma (finché non si è tentato di comprendere il compiersi della funzione a partire dalla norma e dall'interno dell'attività che la pone), è stato necessario separare *de facto* i funzionamenti normali da quelli che non lo erano; veniva quindi ammessa, a fianco della psicologia normale, ma per esserne come l'immagine inversa (dove l'importanza dello schema jacksoniano della disintegrazione in Ribot o Janet), una psicologia patologica; veniva altresì ammessa una patologia delle società (Durkheim), delle forme irrazionali e quasi morbose di credenze (Lévy-Bruhl, Blondel); allo stesso modo finché il punto di vista del conflitto ha prevalso su quello della regola, si è ritenuto che taluni conflitti non potessero venir superati e che gli individui e le società corressero il rischio di sprofondarvi; da ultimo, finché il punto di vista del significato ha prevalso su quello del sistema, il significante è stato separato dall'insignificante e si è ritenuto che certi campi del comportamento umano o dello spazio sociale fossero contraddistinti da

un senso e che altri ne fossero sprovvisti. Le scienze umane esercitavano quindi nel proprio campo una divisione essenziale: si estendevano sempre fra un polo positivo e un polo negativo, designavano sempre un'alterità (movendo dalla continuità da esse analizzata). Al contrario, quando l'analisi è stata fatta dal punto di vista della norma, della regola e del sistema, ogni insieme ha tratto da se medesimo la propria coerenza e la propria validità, non è più stato possibile parlare neppure a proposito dei malati di "coscienza morbosa", neppure a proposito delle società abbandonate dalla storia, di "mentalità primitive", neppure a proposito di narrazioni assurde, di leggende apparentemente incoerenti, di "discorsi insignificanti". Tutto può venir pensato nell'ordine del sistema, della regola e della norma. Pluralizzandosi - dal momento che i sistemi sono isolati, che le regole formano insiemi chiusi e che le norme si pongono nella loro autonomia - il campo delle scienze umane si è trovato unificato: ha cessato di colpo di essere scisso secondo una dicotomia di valori. E se pensiamo che Freud più di ogni altro ha avvicinato la conoscenza dell'uomo al suo modello filologico e linguistico, ma che è stato anche il primo ad aver intrapreso a cancellare radicalmente la partizione tra positivo e negativo (tra normale e patologico, comprensibile e incomunicabile, significativo ed insignificante), riusciamo a comprendere in qual modo egli annunci il passaggio da un'analisi in termini di funzioni, di conflitti e di significati, a un'analisi in termini di norma, di regole e di sistemi: è per questo che l'intero sapere all'interno del quale la cultura occidentale si era data nel corso di un secolo una certa immagine dell'uomo, ruota intorno all'opera di Freud, senza con ciò uscire dalla propria disposizione fondamentale. Non è questa tuttavia - lo vedremo tra poco - l'importanza più decisiva della psicanalisi.

Comunque, tale passaggio al punto di vista della norma, della regola e del sistema, ci avvicina ad un problema da noi lasciato in sospenso: il problema della funzione della rappresentazione nelle scienze umane. Già l'inclusione di queste (al fine di contrapporle alla biologia, all'economia, alla filologia) nello spazio della rappresentazione, poteva apparire fortemente soggetta a contestazione; non era forse necessario, già in questo caso, addurre che una funzione può esercitarsi, un conflitto sviluppare le proprie conseguenze, un significato imporre la propria intelligibilità, senza passare attraverso il momento d'una coscienza esplicita? E adesso non occorre forse riconoscere che il tratto distintivo della norma, nei riguardi della funzione da essa determinata, della regola, nei riguardi del conflitto da essa governato, del sistema, nei riguardi del significato da esso possibile, sta appunto nel fatto che non sono dati alla coscienza? Non è forse necessario aggiungere, ai due gradienti storici già isolati, un terzo gradiente, e dire che, a partire dal XIX secolo, le scienze umane non hanno cessato di accostarsi alla regione dell'inconscio in cui l'istanza della rappresentazione è tenuta sospesa? Di fatto, la rappresentazione non è la coscienza, e nulla prova che l'affiorare di elementi o di organizzazioni che non vengono mai dati in quanto tali alla coscienza, sottragga le scienze umane alla legge della rappresentazione. La funzione, di fatto, del concetto di significato, sta nel mostrare in che modo qualcosa come un linguaggio, pur differendo da un discorso esplicito, e pur non dispiegandosi per una coscienza, può in genere essere dato alla rappresentazione; la funzione del concetto complementare di sistema, sta nel mostrare in che modo il significato non è mai primo e contemporaneo di se medesimo, ma sempre secondo e per così dire derivato rispetto a un sistema che, precedendolo, ne

costituiscie l'origine positiva, e si dà a poco a poco in esso frammentariamente e per profili; riferito alla consapevolezza d'un significato, il sistema non può mai essere se non inconscio dal momento che preesiste a tale consapevolezza, dal momento che questa lo abita e si realizza muovendo da esso; dal momento che inoltre viene costantemente promesso ad una consapevolezza futura che forse non lo totalizzerà mai. In altre parole, la coppia significato-sistema fonda a un tempo la rappresentabilità del linguaggio (in quanto testo o struttura analizzati dalla filologia e dalla linguistica), e la presenza prossima ma retrocessa dell'origine (nei termini in cui questa appare in quanto modo d'essere dell'uomo nell'analitica della finitudine). Allo stesso modo, la nozione di conflitto mostra come il bisogno, il desiderio o l'interesse, pur se non vengono dati alla coscienza che li sperimenta, possono prendere forma nella rappresentazione; e la funzione del concetto reciproco di regola, sta nel mostrare in qual modo la violenza del conflitto, l'insistenza apparentemente selvaggia del bisogno, l'infinito senza legge del desiderio sono di fatto già organizzati ad opera di un impensato che non soltanto ne prescrive la regola, ma li rende possibili a partire da una regola. La coppia conflitto-regola garantisce la rappresentabilità del bisogno (di quel bisogno che l'economia studia come processo oggettivo nel lavoro e nella produzione) e la rappresentabilità dell'impensato, che l'analitica della finitudine svela. Da ultimo, il concetto di funzione ha il compito di mostrare in qual modo le strutture della vita possono dar luogo alla rappresentazione (anche se non sono consapevoli), e il concetto di norma in qual modo la funzione si dà le proprie condizioni di possibilità e i limiti del proprio esercizio.

A questo punto si capisce perché queste grandi categorie possono organizzare l'intero campo delle scienze umane: il fatto è che esse lo attraversano da un capo all'altro, tenendo a distanza ma anche collegando le positività empiriche della vita, del lavoro e del linguaggio (movendo dalle quali l'uomo si è storicamente individuato in quanto figura d'un sapere possibile) alle forme della finitudine che caratterizzano il modo d'essere dell'uomo (nei termini in cui questo è venuto costituendosi da quando la rappresentazione cessò di definire lo spazio generale della conoscenza). Queste categorie non sono quindi soltanto concetti empirici d'una generalità sufficientemente grande; sono invece ciò a partire da cui l'uomo può offrirsi a un sapere possibile; ne percorrono l'intero campo di possibilità, articolandolo saldamente sulle due dimensioni che lo delimitano.

Ma non è tutto: esse permettono la dissociazione, propria di tutto il sapere contemporaneo sull'uomo, fra coscienza e rappresentazione. Definiscono il modo in cui le empiricità possono darsi alla rappresentazione, ma in una forma che non è presente alla coscienza (la funzione, il conflitto, il significato sono il modo in cui la vita, il bisogno, il linguaggio vengono a duplicarsi nella rappresentazione, ma in una forma che può essere interamente inconscia); d'altra parte, definiscono il modo in cui la finitudine fondamentale può essere data alla rappresentazione in una forma positiva ed empirica, ma non trasparente alla coscienza ignara (né la norma, né la regola, né il sistema sono dati all'esperienza quotidiana: la traversano, danno luogo a coscienze parziali, ma possono essere illuminati interamente solo ad opera d'un sapere riflessivo). Di modo che le scienze umane non parlano se non entro l'elemento del rappresentabile, ma secondo una dimensione conscia-inconscia tanto più accentuata quanto più si tenta di portare alla luce l'ordine dei sistemi, delle regole e delle norme. Tutto accade

come se la dicotomia tra il normale e il patologico tendesse a cancellarsi a vantaggio della bipolarità tra coscienza e inconscio.

Occorre quindi non dimenticare che l'importanza sempre più rilevante dell'inconscio non compromette in nulla la priorità della rappresentazione. Tale primato solleva tuttavia un importante problema. Ora che i saperi empirici come quelli della vita, del lavoro e del linguaggio sfuggono alla sua legge, ora che la definizione del modo d'essere dell'uomo viene tentata fuori del suo campo, cos'è la rappresentazione, se non un fenomeno d'ordine empirico che si produce nell'uomo, e che potrebbe venir analizzato in quanto tale? E se la rappresentazione si produce nell'uomo, quale differenza esiste fra essa e la coscienza? Ma la rappresentazione non è soltanto un oggetto per le scienze umane; coincide, come abbiamo veduto, con il campo stesso delle scienze umane nella loro intera estensione; è il basamento generale di tale forma di sapere, ciò a partire da cui esso è possibile. Donde due conseguenze. La prima è d'ordine storico: le scienze umane, a differenza di quelle empiriche dal XIX secolo in poi, e a differenza del pensiero moderno, non hanno potuto aggirare la priorità della rappresentazione; alla stregua di tutto il sapere classico, si situano in essa; ma non ne sono in alcun modo le eredi o la continuazione, dal momento che l'intera configurazione del sapere si è modificata, e che esse non sono nate se non nella misura in cui è apparso, con l'uomo, un essere che prima non esisteva nel campo dell'*episteme*. Risulta quindi comprensibile perché ogni volta che vogliamo servirci delle scienze umane per filosofare, riversare nello spazio del pensiero ciò che abbiamo potuto apprendere là dove l'uomo veniva problematizzato, mimiamo la filosofia del XVIII secolo nella quale pure l'uomo non aveva posto; il fatto è che estendendo di là dai suoi limiti il campo del sapere dell'uomo, estendiamo a un tempo di là da esso il regno della rappresentazione, insediandoci nuovamente in una filosofia di tipo classico. L'altra conseguenza è che le scienze umane nel trattare di ciò che è rappresentazione (in forma cosciente o inconscia) trattano come loro oggetto ciò che ne costituisce la condizione di possibilità. Sono pertanto continuamente animate da una sorta di mobilità trascendentale. Non cessano di esercitare nei propri riguardi un recupero critico. Procedono da ciò che è dato alla rappresentazione a ciò che rende la rappresentazione possibile pur essendo ancora rappresentazione. Cercano quindi non tanto, alla stregua delle altre scienze, di generalizzarsi o precisarsi, quanto di demistificarsi senza posa: di passare da un'evidenza immediata e incontrollata a forme meno trasparenti ma più fondamentali. Questo percorso, quasi trascendentale, si dà ogni volta nella forma del disvelamento: solo mediante tale disvelamento esse possono generalizzarsi per contraccollo o affinarsi fino a pensare i fenomeni individuali.

All'orizzonte di ogni scienza umana, esiste il progetto di ricondurre la coscienza dell'uomo alle proprie condizioni reali, restituendola ai contenuti e alle forme che l'hanno fatta nascere, e che in essa sfuggono; questa è la ragione per cui il problema dell'inconscio - la sua possibilità, il suo statuto, il suo modo di esistenza, i mezzi di conoscerlo e farlo affiorare - non è soltanto un problema interno alle scienze umane e da queste incontrato per caso nel corso del loro procedere; tale problema è in ultima analisi coestensivo alla loro esistenza medesima. Una sopraelevazione trascendentale rovesciata in un disvelamento del non-conscio è costitutiva di tutte le scienze dell'uomo.

Potremmo forse trovare qui il mezzo di circoscriverle in quello che

hanno di essenziale. Ciò che comunque manifesta la caratteristica principale delle scienze umane, non è quell'oggetto privilegiato e singolarmente ingarbugliato che è l'uomo. Per la buona ragione che non è l'uomo che le costituisce e conferisce loro un campo specifico; è invece la disposizione generale dell'*episteme* che assegna ad esse un posto, le richiama e le instaura, consentendo loro in tal modo di costituire l'uomo come loro oggetto. Diremo pertanto che esiste "scienza umana" non già ovunque venga preso come oggetto l'uomo, ma ovunque si analizzi, entro la dimensione propria dell'inconscio, norme, regole, insieme significanti che svelano alla coscienza le condizioni delle sue forme e dei suoi contenuti. Parlare di "scienze dell'uomo" in ogni altro caso, è un puro e semplice abuso di linguaggio. Siamo quindi in grado di misurare la vanità e l'oziosità di tutte le discussioni ingombranti con cui si tenta di sapere se tali conoscenze possono essere dette realmente scientifiche e a quali condizioni dovrebbero assoggettarsi per divenirlo. Le "scienze dell'uomo" fanno parte dell'*episteme* moderna come la chimica o la medicina o un'altra scienza; o ancora come la grammatica e la storia naturale facevano parte dell'*episteme* classica. Ma dire che appartengono al campo epistemologico significa soltanto che vi fondano la loro positività, che trovano in questo la loro condizione d'esistenza, che non sono quindi soltanto illusioni, chimere pseudo-scientifiche, motivate al livello delle opinioni, degli interessi, delle credenze, che non sono ciò che taluni chiamano bizzarramente "ideologia". Ma ciò non comporta che siano delle scienze.

Se è vero che ogni scienza, quale che sia, rivela sempre, quando la si interroga al livello archeologico e si cerca di disinsabbiarne il terreno di positività, la configurazione epistemologica che l'ha resa possibile, ogni configurazione epistemologica, anche se risulta perfettamente determinabile nella sua positività, può d'altro canto benissimo non essere una scienza: non per questo essa si riduce a un'impostura. È necessario distinguere accuratamente tre cose; esistono temi con pretesa scientifica che possono essere rinvenuti al livello delle opinioni e che non fanno parte (o non fanno più parte) del reticolo epistemologico d'una cultura: dal XVII secolo in poi, ad esempio, la magia naturale ha cessato di appartenere all'*episteme* occidentale, ma si è prolungata per molto tempo nel gioco delle credenze e delle valorizzazioni affettive. Vengono poi le figure epistemologiche di cui il disegno, la posizione, il funzionamento possono essere restituiti nella loro positività attraverso un'analisi di tipo archeologico; e a loro volta, queste possono obbedire a due diverse organizzazioni: le une presentano caratteri d'oggettività e di sistematicità che consentono di definirle come scienze; le altre non rispondono a tali criteri, la loro forma di coerenza e il loro riferimento all'oggetto sono cioè determinati esclusivamente dalla loro positività. Pur non possedendo i criteri formali d'una conoscenza scientifica, queste ultime appartengono al campo positivo del sapere. Sarebbe quindi non meno vano e ingiusto analizzarle come fenomeni d'opinione che confrontarle storicamente o criticamente alle formazioni propriamente scientifiche; sarebbe ancor più assurdo trattarle come una combinazione che mescola, in proporzioni variabili, "elementi razionali" ad altri che non lo sono. Bisogna collocarle di nuovo al livello della positività che le rende possibili e ne determina necessariamente la forma. L'archeologia ha quindi nei loro riguardi due compiti: determinare il modo in cui si dispongono nell'*episteme* entro la quale si fondano; mostrare altresì in

che cosa la loro configurazione differisca sostanzialmente da quella delle scienze in senso stretto. La configurazione che le caratterizza non deve essere trattata come un fenomeno negativo: non è la presenza d'un ostacolo, non è qualche deficienza interna che le fa arenare proprio sulla soglia delle forme scientifiche. Esse costituiscono, entro la figura che le caratterizza, a fianco delle scienze e sul medesimo suolo archeologico, configurazioni *diverse* del sapere.

Ci siamo imbattuti, a proposito della grammatica generale o della teoria classica del valore, in esempi di configurazioni analoghe; avevano lo stesso terreno di positività della matematica cartesiana, pur non essendo considerate scienze, almeno dalla maggior parte di coloro che ne erano i contemporanei. Uguale è il caso di quelle che oggi vengono chiamate scienze umane; queste disegnano, quando se ne compie l'analisi archeologica, delle configurazioni perfettamente positive; ma non appena determiniamo tali configurazioni e il loro modo di disporsi nell'*episteme* moderna, comprendiamo perché non possono essere delle scienze: ciò che le rende possibili è infatti una certa situazione di "prossimità" nei riguardi della biologia, dell'economia, della filologia (o della linguistica); non esistono che nella misura in cui vengono a situarsi a fianco di queste, o piuttosto sotto di esse, nel loro spazio di proiezione. Sono tuttavia legate ad esse da un rapporto che differisce radicalmente da quello che può stabilirsi tra due scienze "connesse" o "affini": tale rapporto, infatti, presuppone la traslazione di modelli esterni entro la dimensione dell'inconscio e della coscienza e il riflusso del pensiero critico verso il luogo di provenienza di questi modelli. È quindi inutile dire che le "scienze umane" sono scienze false; non sono affatto scienze. La configurazione che ne definisce la positività e le fonda nell'*episteme* moderna, le pone al tempo stesso fuori del campo delle scienze; e se a questo punto ci chiediamo perché hanno assunto tale titolo, basterà ricordare che spetta alla definizione archeologica del loro radicamento il fatto di richiedere e di accogliere la traslazione di modelli desunti da scienze. Non la sua irriducibilità, né ciò che viene designato come la sua invincibile trascendenza, e neppure la sua troppo grande complessità impediscono all'uomo di diventare oggetto di scienza. La cultura occidentale ha costituito, sotto il nome di uomo, un essere che in virtù di un solo e identico gioco di ragioni, deve essere campo positivo del *sapere* e non può essere oggetto di *scienza*.

4. LA STORIA

Abbiamo parlato delle scienze umane; abbiamo parlato delle grandi regioni che approssimativamente delimitano la psicologia, la sociologia, l'analisi delle letterature e delle mitologie. Non abbiamo parlato della Storia, pur essendo questa la prima e per così dire la madre di tutte le scienze dell'uomo, pur essendo essa non meno vecchia forse della memoria umana. O piuttosto, è proprio per tale ragione che è stata sin qui passata sotto silenzio. Forse, infatti, il suo posto non è tra le scienze umane o a fianco di queste: è probabile che il rapporto che la lega ad esse sia nel complesso un rapporto strano, indefinito, incancellabile, e più fondamentale di quanto non potrebbe esserlo un rapporto di prossimità entro uno spazio comune.

È vero che la Storia è esistita ben prima della costituzione delle scienze umane; dalla più remota antichità greca, ha esercitato nella cultura occidentale un certo numero di funzioni essenziali: memoria,

mito, trasmissione della Parola e dell'Esempio, veicolo della tradizione, coscienza critica del presente, decifrazione del destino dell'umanità, anticipazione sul futuro o promessa d'un ritorno. Caratterizzava questa Storia - il che almeno può definirla, nei suoi tratti generali, in contrapposizione alla nostra - il fatto che nell'ordinare il tempo degli umani al divenire del mondo (in una sorta di grande cronologia cosmica come presso gli stoici), o inversamente ampliando fino alle minime particelle della natura il principio e il moto d'un destino umano (un po' alla stregua della Provvidenza cristiana), veniva concepita una grande storia liscia, uniforme in ognuno dei suoi punti e tale da aver trascinato in una stessa deriva, in una stessa caduta o ascensione, in uno stesso ciclo, tutti gli uomini e con essi le cose, gli animali, ogni essere vivente o inerte, fino ai volti più calmi della terra. Ora, proprio questa unità, agli inizi del XIX secolo, nel grande sconvolgimento dell'*episteme* occidentale, si è trovata fratturata: venne scoperta una storicità propria della natura; vennero addirittura definite, per ogni grande tipo del vivente, forme di adattamento all'ambiente che in un secondo tempo avrebbero consentito di definirne il profilo evolutivo; anzi, poté essere mostrato che attività così singolarmente umane quali il lavoro e il linguaggio detenevano, in se medesime, una storicità non collocabile nella grande narrazione comune alle cose e agli uomini: la produzione ha modi di sviluppo, il capitale ha modi d'accumulazione, i prezzi hanno leggi d'oscillazione e di cambiamento che non possono né ricadere fra le leggi naturali né ridursi al cammino generale dell'umanità; parimenti il linguaggio non si modifica tanto a seguito delle migrazioni, del commercio e delle guerre, a seconda di ciò che all'uomo capita o del capriccio delle sue invenzioni, quanto piuttosto sotto condizioni appartenenti in proprio alle forme fonetiche e grammaticali che lo costituiscono; e se si è potuto dire che i vari linguaggi nascono, vivono, perdono forza invecchiando e finiscono col morire, questa metafora biologica non ne dissolve la storia in un tempo equivalente al tempo della vita, quanto piuttosto svela che essi pure hanno leggi interne di funzionamento e che la loro cronologia si svolge in un tempo richiesto anzitutto dalla loro specifica coerenza.

Si è portati generalmente a credere che il XIX secolo abbia rivolto, per ragioni prevalentemente politiche e sociali, un'attenzione più acuta alla storia umana; e inoltre che l'idea d'un ordine o di un piano continuo del tempo - e l'idea d'un progresso ininterrotto, siano state abbandonate, e che volendo narrare la propria ascesa, la borghesia abbia incontrato, nel calendario della sua vittoria, lo spessore storico degli istituti, il peso delle abitudini e delle credenze, la violenza delle lotte, l'alternanza dei successi e delle disfatte. Si presume inoltre che, muovendo di qui, la storicità scoperta nell'uomo sia stata estesa agli oggetti da esso fabbricati, al linguaggio da esso parlato e, a una distanza ancora maggiore, alla vita. Lo studio dell'economia, la storia delle letterature e delle grammatiche, in ultima analisi l'evoluzione del vivente, non sarebbero altro che l'effetto della diffusione, su aree della conoscenza sempre più remote, d'una storicità scoperta in prima istanza nell'uomo. In realtà avvenne il contrario. Le cose hanno ricevuto dapprima una storicità propria la quale le ha liberate da quello spazio continuo che imponeva ad esse la medesima cronologia degli uomini. L'uomo si è quindi trovato come diseredato di tutto ciò che costituiva i contenuti più manifesti della sua Storia: la natura non gli parla più della creazione o della fine del mondo, della sua dipendenza o del suo imminente giudizio; non parla più che d'un tempo naturale; le sue ricchezze non gli indicano

più l'antichità o il prossimo ritorno d'un'età aurea; non parlano più che delle condizioni della produzione che si modificano nella Storia; il linguaggio non porta più le tracce anteriori a Babele o quelle dei primi gridi che poterono echeggiare nella foresta; porta le armi della propria filiazione. L'essere umano non ha più storia; o piuttosto, dal momento che parla, lavora e vive, si trova, nell'essere che lo contraddistingue, interamente frammisto a storie che non gli sono né subordinate né omogenee. A causa della frammentazione dello spazio in cui si estendeva il sapere classico continuamente, a causa dell'avvolgimento sul proprio divenire di ogni campo ormai liberato, l'uomo che fa la sua comparsa agli inizi del XIX secolo è "destoricizzato".

E i valori immaginari che allora assunse il passato, l'intero alone lirico che aveva circoscritto, in quel periodo, la consapevolezza storica, la viva curiosità per i documenti o per le tracce che il tempo ha potuto lasciarsi dietro: tutto ciò manifesta in superficie il fatto puro e semplice che l'uomo si trovò svuotato di storia, ma che già era alla ricerca, nel fondo di sé medesimo, e fra tutte le cose ancora in grado di restituirgli la propria immagine (dal momento che le altre facevano e si erano ripiegate su di sé), d'una storicità a lui connessa essenzialmente. Ma tale storicità ci appare subito ambigua. Se l'uomo si dà al sapere positivo solo nella misura in cui parla, lavora e vive, la sua storia potrà essere forse qualcosa di diverso da questo nodo inestricabile di tempi diversi, a lui estranei ed eterogenei gli uni agli altri? La storia dell'uomo sarà forse qualcosa di più di una sorta di modulazione comune ai cambiamenti delle condizioni di vita (climi, fecondità del suolo, modi di coltura, sfruttamento delle ricchezze), alle trasformazioni dell'economia (e conseguentemente della società e delle istituzioni) e alla successione delle forme e degli usi della lingua? Ma in tal caso l'uomo non è di per sé storico: dal momento che il tempo gli giunge da ciò che esso non è, egli si costituisce in quanto soggetto di Storia solo in virtù della sovrapposizione della storia degli esseri, della storia delle cose, della storia delle parole. È subordinato ai puri eventi di queste. Ma tale rapporto di semplice passività non tarda a capovolgersi: ciò che infatti parla nel linguaggio, ciò che lavora e consuma nell'economia, ciò che vive nella vita umana, è l'uomo stesso; e a tale titolo, ha diritto anch'egli a un divenire non meno positivo, non meno autonomo, di quello degli esseri e delle cose, forse addirittura più fondamentale: appunto una storicità propria dell'uomo e inscritta profondamente nel suo essere gli permette di adattarsi come ogni essere vivente ed anche di evolversi (ma grazie a strumenti, a tecniche, ad organizzazioni che non appartengono ad alcun altro vivente), gli permette di inventare forme di produzioni, di stabilizzare, prolungare o abbreviare la validità delle leggi economiche grazie alla consapevolezza acquistatane e alle istituzioni predisposte a partire da tali leggi o intorno ad esse; storicità che gli permette da ultimo di esercitare sul linguaggio, in ognuna delle parole pronunciate, una sorta di costante pressione interna e tale da farlo insensibilmente slittare su se stesso in ogni istante del tempo. Ecco quindi apparire, dietro la storia delle positività, quella più radicale dell'uomo stesso. Storia che riguarda ormai l'essere stesso dell'uomo: infatti è chiaro che non solo egli "è" attorniato "dalla Storia", ma che egli è nella sua storicità propria ciò attraverso cui una storia della vita umana, una storia dell'economia, una storia dei linguaggi prendono forma. A un livello profondissimo esisterebbe quindi una storicità dell'uomo tale da essere nei propri riguardi la propria storia ma nel contempo la dispersione radicale che fonda tutte le altre. Nella sua

ansia di storicizzare tutto, di scrivere a proposito di ogni cosa una storia generale, di risalire senza posa nel tempo, e di ricollocare le cose più durevoli entro la liberazione del tempo, il XIX secolo andò alla ricerca di tale erosione originaria. Anche a tale proposito, occorre indubbiamente riprendere in esame il modo in cui tradizionalmente viene scritta la storia della Storia; siamo soliti dire che con il XIX secolo la pura cronaca degli eventi, la semplice memoria d'un passato folto di soli individui e accidenti, vennero meno e che vennero cercate le leggi generali del divenire. Di fatto, nessuna storia fu più "esplicativa", maggiormente interessata a leggi generali e a costanti di quelle della età classica, quando il mondo e l'uomo, insieme, facevano tutt'uno in una storia unitaria. A partire dal XIX secolo, ciò che affiora, è una forma nuda della storicità umana, il fatto che l'uomo in quanto tale è esposto all'evento. Donde la preoccupazione o di trovare delle leggi a questa pura forma (vedi le filosofie sul tipo di quella di Spengler); o di definirla a partire dal fatto che l'uomo vive, lavora, parla, pensa: si vedano le interpretazioni della Storia che muovono dall'uomo considerato in quanto specie vivente, oppure dalle leggi dell'economia, o dagli insiemi culturali.

Comunque, tale disposizione della Storia nello spazio epistemologico è di grande importanza per quanto ne concerne il rapporto con le scienze umane. Dal momento che l'uomo storico è l'uomo che vive, lavora e parla, ogni contenuto della Storia, quale esso sia, rientra nella psicologia, nella sociologia o nelle scienze del linguaggio. Ma inversamente, dal momento che l'essere umano è divenuto interamente storico, nessuno dei contenuti analizzati dalle scienze umane può restare fermo in se stesso o sottrarsi al movimento della Storia. E questo per due ragioni: perché la psicologia, la sociologia, la filologia, anche se vengono applicate ad oggetti - cioè a uomini - ad esse contemporanei, non mirano mai se non a sezioni sincroniche all'interno d'una storicità che le costituisce e le attraversa; e perché le forme assunte successivamente dalle scienze umane, la scelta da queste fatta del loro oggetto, i metodi da esse applicati, sono forniti dalla Storia, incessantemente portati da essa, e modificati a suo piacimento. Quanto più la Storia tenta di superare il proprio radicamento storico, quanto più si sforza di raggiungere, oltre la relatività storica della sua origine e delle sue posizioni, la sfera dell'universalità, tanto più chiaramente porta le stigmate della sua nascita storica, tanto più pone in risalto la storia cui essa stessa appartiene (anche su ciò, Spengler e tutti i filosofi della storia recano testimonianza); inversamente, quanto più essa accetta la propria relatività, sprofondando nel movimento che la accomuna a ciò che essa narra, tanto più tende alla tenuità della narrazione, e l'intero contenuto positivo, che attribuiva a se stessa attraverso le scienze umane, si dissipa.

La Storia forma quindi per le scienze umane un ambiente di accoglienza a un tempo privilegiato e rischioso. Fornisce ad ogni scienza dell'uomo uno sfondo che la determina, predispone ad essa un terreno e quasi una patria: definisce l'area culturale - l'episodio cronologico, l'inserzione geografica - in cui può venirne riconosciuta la validità; circonda tuttavia queste scienze d'un confine che le limita, distruggendone fin dall'inizio la pretesa a valere nell'elemento dell'universalità. La Storia rivela in tal modo che se l'uomo, prima ancora di saperlo, è sempre stato assoggettato alle determinazioni che la psicologia, la sociologia, l'analisi dei linguaggi possono manifestare, non per questo costituisce l'oggetto intemporale d'un sapere il quale, al

livello dei suoi diritti almeno, sarebbe esso stesso senza età. Anche quando evitano ogni riferimento alla storia, le scienze umane (tra cui a tale titolo può rientrare la storia stessa) non fanno che mettere in rapporto un episodio culturale con un altro (quello a cui si applicano in quanto loro oggetto, con quello in cui si radicano per quanto riguarda la loro esistenza, il loro modo d'essere, i loro metodi e i loro concetti); e se si applicano alla propria sincronia non fanno altro che mettere in rapporto con se stesso l'episodio culturale dal quale sono emerse. L'uomo non appare quindi mai nella propria positività senza che questa venga immediatamente limitata dall'illimitato della Storia.

Vediamo qui ricostituirsi un movimento analogo a quello che dall'interno animava l'intero campo delle scienze dell'uomo: nei termini in cui è stato analizzato in precedenza, tale movimento rinviava continuamente dalle positività che determinano l'essere dell'uomo alla finitudine che le fa apparire; di modo che le scienze erano esse stesse prese in questa grande oscillazione, che a loro volta recuperavano nella forma della loro positività cercando di andare senza posa dal conscio all'inconscio. Ecco quindi che, con la storia, ricomincia un'oscillazione analoga; questa volta, tuttavia, non agisce tra la positività dell'uomo preso come oggetto (e manifestato empiricamente dal lavoro, dalla vita e dal linguaggio) e i limiti radicali del suo essere; agisce fra i limiti temporali che definiscono le forme singole del lavoro, della vita e del linguaggio, e la positività storica del soggetto che, attraverso la conoscenza, accede ad essi. Qui ancora, soggetto e-oggetto sono legati entro una problematizzazione reciproca; ma mentre prima tale problematizzazione veniva operata all'interno della conoscenza positiva, e in virtù del progressivo disvelamento dell'inconscio ad opera della coscienza, stavolta essa si compie ai confini esterni tra oggetto e soggetto: indica l'erosione cui entrambi sono assoggettati, la dispersione che, strappandoli a una positività calma, radicata e definitiva, li allontana l'uno dall'altra. Svelando l'inconscio come loro oggetto più fondamentale, le scienze umane mostravano che il già pensato al livello manifesto doveva continuamente essere pensato di nuovo; scoprendo la legge del tempo in quanto limite esterno delle scienze umane, la Storia mostra che tutto ciò che viene pensato lo sarà di nuovo ad opera d'un pensiero non ancora manifesto. Ma forse abbiamo qui, nelle forme concrete dell'inconscio e della Storia, soltanto i due volti di quella finitudine che scoprendo se stessa come proprio fondamento, fece apparire nel XIX secolo la figura dell'uomo: una finitudine senza infinito, non è altro che una finitudine che non ha mai finito, perpetuamente arretrata rispetto a se stessa, cui resta ancora qualcosa da pensare nell'istante stesso in cui pensa, cui resta costantemente del tempo per ripensare ciò che ha pensato.

Nel pensiero moderno, lo storicismo e l'analitica della finitudine si fronteggiano. Lo storicismo è un modo di far valere in sé il perpetuo rapporto critico operante fra Storia e scienze umane. Ma tale rapporto viene dallo storicismo instaurato al solo livello delle positività: la conoscenza positiva dell'uomo è limitata dalla positività storica del soggetto che conosce; di modo che il momento della finitudine viene dissolto nel gioco d'una relatività cui è impossibile sfuggire e che vale di per sé come un assoluto. Essere finito equivarrebbe semplicemente ad essere contenuto entro le leggi d'una prospettiva la quale consente un certo possesso - sul tipo della percezione o della comprensione - e vieta nello stesso tempo che questa sia mai intellesione universale e definitiva. Ogni conoscenza si radica in una vita, in una società, in un

linguaggio che hanno una storia; che trova in questa storia stessa l'elemento favorevole per comunicare con altre forme di vita, altri tipi di società, altri significati: è per questo che lo storicismo implica sempre una certa filosofia o almeno una certa metodologia della comprensione vivente (nell'elemento della *Lebenswelt*), della comunicazione interumana (sullo sfondo delle organizzazioni sociali) e dell'ermeneutica (in quanto recupero, attraverso il senso manifesto d'un discorso, di un senso a un tempo secondo e primo, cioè più nascosto ma più fondamentale). In tal modo, le diverse positività formate dalla Storia, e in questa deposte, possono entrare in contatto le une con le altre, avvolgersi sul modo della conoscenza, liberare il contenuto in esse assopito; non sono allora i limiti in sé che appaiono nel loro rigore imperioso, ma totalità parziali, totalità limitate di fatto, totalità le cui frontiere possono, fino a un certo punto, essere mosse, ma che non copriranno mai lo spazio d'un'analisi definitiva, e che non saliranno mai fino alla totalità assoluta. Ecco perché l'analisi della finitudine non cessa di rivendicare contro lo storicismo la parte da questo trascurata: essa mira a far sorgere, alla base di tutte le positività e prima di queste, la finitudine che le rende possibili; là dove lo storicismo cercava la possibilità e la giustificazione di rapporti concreti fra totalità limitate, il cui modo d'essere era anticipatamente fornito dalla vita, o dalle forme sociali, o dai significati del linguaggio, l'analitica della finitudine intende interrogare il rapporto fra l'essere umano e l'essere che, indicando la finitudine, rende possibili le positività nel loro modo d'essere concreto.

5. PSICANALISI, ETNOLOGIA

La psicanalisi e l'etnologia occupano nel nostro sapere un posto privilegiato. Probabilmente, non già per il fatto di avere stabilito, meglio di ogni altra scienza umana, la loro positività e realizzato infine il vecchio progetto di essere realmente scientifiche; quanto piuttosto perché esse costituiscono senz'altro, ai confini di tutte le conoscenze sull'uomo, un tesoro inesauribile d'esperienze e di concetti, e soprattutto un perpetuo principio d'inquietudine, di problematizzazione, di critica e di contestazione di ciò che altrove poteva sembrare acquisito. Tutto questo si spiega avendo riguardo all'oggetto che entrambe si propongono, ma ancor più alla posizione da esse occupata e alla funzione che esercitano entro lo spazio generale dell'*episteme*. La psicanalisi, infatti, si tiene vicinissima a quella funzione critica che, come abbiamo visto, è interna a tutte le scienze umane. Assumendosi il compito di far parlare, attraverso la coscienza, il discorso dell'inconscio, la psicanalisi procede nella direzione della regione fondamentale in cui agiscono i rapporti fra rappresentazione e finitudine. Laddove tutte le scienze umane avanzano verso l'inconscio solo volgendo a questo le spalle, attendendo che esso si sveli a mano a mano che, come a ritroso, si produce l'analisi della coscienza, la psicanalisi invece punta verso l'inconscio direttamente e deliberatamente - non già verso ciò che deve esplicitarsi a poco a poco nel rischiaramento progressivo dell'implicito, ma verso ciò che è là e sfugge, che esiste con la saldezza muta d'una cosa, d'un testo chiuso su se medesimo, o d'una lacuna bianca in un testo visibile, e che in tal modo si preserva. Non bisogna supporre che l'approccio freudiano sia la componente d'una interpretazione del senso e d'una dinamica della resistenza o dello sbarramento; percorrendo lo stesso cammino delle scienze umane, ma con lo sguardo volto in

direzione opposta, la psicanalisi va verso il momento - inaccessibile per definizione a ogni conoscenza teorica dell'uomo, ad ogni possesso continuo in termini di significato, di conflitto o di funzione - in cui i contenuti della coscienza si articolano o piuttosto restano spalancati sulla finitudine dell'uomo. In altre parole, a differenza delle scienze umane, le quali, pur tornando sui propri passi verso l'inconscio, rimangono sempre nello spazio del rappresentabile, la psicanalisi avanza per scavalcare la rappresentazione, per superarla dal lato della finitudine e far sorgere in tal modo, là dove venivano attese le funzioni portatrici delle loro norme, i conflitti colmi di regole, e i significati costituenti un sistema, il fatto puro e semplice che possa esservi sistema (e quindi significato), regola (e quindi opposizione), norma (e quindi funzione). E in tale regione, in cui la rappresentazione resta in sospenso sul limitare di se stessa, aperta in qualche modo sulla chiusura della finitudine, prendono forma le tre figure attraverso cui la vita, con le sue funzioni e le sue norme, viene a fondarsi nella ripetizione muta della Morte, i conflitti e le regole nell'apertura denudata del Desiderio, i significati e i sistemi in un linguaggio che è a un tempo Legge. Sappiamo come psicologi e filosofi hanno chiamato tutto ciò: mitologia freudiana. Era ben necessario che questo procedere di Freud apparisse loro tale; per un sapere che si pone entro il rappresentabile, ciò che orla e definisce, verso l'esterno, la possibilità stessa della rappresentazione, non può essere che mitologia. Ma quando seguiamo, nel suo procedere, il movimento della psicanalisi, o quando percorriamo lo spazio epistemologico nel suo insieme, scorgiamo che queste figure - probabilmente immaginarie per uno sguardo miope - sono le forme stesse della finitudine, quale è stata analizzata nel pensiero moderno: la morte, non è forse ciò a partire da cui il sapere in genere è possibile, al punto che, sul versante della psicanalisi, potrebbe costituire la figura di quella *duplicazione* empirico-trascendentale che caratterizza nella finitudine il modo d'essere dell'uomo? Il desiderio non è ciò che rimane perennemente *impensato* nell'intimo del pensiero? E quella Legge-Linguaggio (a un tempo parola e sistema della parola) che la psicanalisi si sforza di far parlare, non è forse ciò in cui ogni significato acquista un'*origine* più remota di se medesimo, ma anche ciò il cui ritorno è promesso nell'atto stesso dell'analisi? È altrettanto vero che né questa Morte, né questo Desiderio, né questa Legge non possono mai incontrarsi all'interno del sapere che percorre nella sua positività il campo empirico dell'uomo; questo si spiega in quanto essi designano le condizioni di possibilità di ogni sapere sull'uomo.

E proprio quando tale linguaggio si mostra allo stato nudo, ma al tempo stesso si sottrae a qualsiasi significato come se fosse un grande sistema dispotico e vuoto, quando il Desiderio regna allo stato selvaggio, come se il rigore della sua regola avesse livellato ogni opposizione, quando la Morte domina ogni funzione psicologica incombendo al di sopra di questa come la sua norma unica e devastatrice - allora riconosciamo la follia nella sua forma presente, la follia quale è data all'esperienza moderna, come la sua verità e la sua alterità. In tale figura empirica, e ciononostante estranea a (e in) tutto ciò che possiamo sperimentare, la nostra coscienza non trova più come nel XVI secolo la traccia di un altro mondo; non constata più l'errare della ragione sviata; vede sorgere ciò che, minacciosamente, ci è più vicino, come se, all'improvviso, si profilasse in rilievo la cavità medesima della nostra esistenza; la finitudine a partire da cui siamo, e pensiamo, e sappiamo, è di colpo davanti a noi, esistenza a un tempo

reale e impossibile, pensiero che non possiamo mai pensare, oggetto per il nostro sapere che a questo costantemente sfugge. Ecco perché la psicanalisi trova in quella follia per eccellenza - che gli psichiatri chiamano schizofrenia - il proprio tormento intimo più invincibile: in questa follia si danno infatti, in una forma interamente manifesta e interamente sottratta, le forme della finitudine verso cui di solito la psicanalisi avanza illimitatamente (e nell'interminabile), a partire da ciò che è volontariamente-involontariamente offerto ad essa nel linguaggio del paziente. Di modo che la psicanalisi "vi si riconosce", una volta posta di fronte a quelle stesse psicosi cui pure (o piuttosto per questa stessa ragione) non ha accesso: come se la psicosi ostentasse in una illuminazione crudele e offrisse in una forma non già troppo lontana ma al contrario troppo vicina, ciò verso cui l'analisi deve lentamente procedere.

Ma tale rapporto della psicanalisi con ciò che rende possibile ogni sapere in generale entro l'ordine delle scienze umane, ha ancora una conseguenza: essa non può infatti dispiegarsi come pura conoscenza speculativa o teoria generale dell'uomo. Essa non può traversare l'intero campo della rappresentazione, cercare di aggirarne i confini, volgersi al più fondamentale, nella forma d'una scienza empirica edificata a partire da osservazioni accurate: questo varco può trovar compimento solo all'interno d'una pratica coinvolgente non soltanto la conoscenza che si ha dell'uomo, ma l'uomo stesso, l'uomo, con la Morte che opera nella sua sofferenza, con il Desiderio che ha smarrito il proprio oggetto, e con il linguaggio in virtù del quale, attraverso il quale, la sua Legge silenziosamente si articola. Ogni sapere analitico è pertanto invincibilmente legato a una pratica, alla strozzatura del rapporto tra due individui l'uno dei quali ascolta il linguaggio dell'altro, affrancandone in tal modo il desiderio dall'oggetto che ha perduto (facendogli intendere che lo ha perduto), e liberandolo dalla prossimità costantemente ripetuta della morte (facendogli intendere che un giorno morrà). Nulla è quindi più estraneo alla psicanalisi quanto una teoria generale dell'uomo, o un'antropologia, o qualcosa del genere.

Come la psicanalisi si pone nella dimensione dell'inconscio (dell'animazione critica che inquieta dall'interno l'intero campo delle scienze dell'uomo), allo stesso modo l'etnologia si pone in quella della storicità (dell'oscillazione perpetua in virtù della quale le scienze umane vengono incessantemente contestate verso l'esterno dalla loro storia). Naturalmente è difficile sostenere che l'etnologia abbia un rapporto fondamentale con la storicità, essendo essa tradizionalmente la conoscenza dei popoli senza storia; comunque, essa studia nelle culture (a un tempo per scelta sistematica e per carenza di documenti) piuttosto le invarianti di struttura che la successione degli eventi. Essa interrompe il lungo discorso "cronologico" con cui tentiamo di riflettere all'interno di se stessa la nostra cultura, per far sorgere, in altre forme culturali, determinate correlazioni sincroniche. Eppure la stessa etnologia - è possibile solo a partire da una certa situazione, da un evento assolutamente singolare, in cui si trovano coinvolte, a un tempo, la nostra storicità e quella di tutti gli uomini che possono costituire l'oggetto d'una etnologia (fermo restando che possiamo benissimo fare l'etnologia della nostra propria società): l'etnologia si radica, infatti, in una possibilità che appartiene in proprio alla storia della nostra cultura, più ancora, nel suo rapporto fondamentale con ogni storia, consentendole di legarsi alle altre culture nella forma della pura teoria. Una certa posizione, costituitasi nella storia, della *ratio* occidentale

fonda il rapporto di quest'ultima con tutte le altre società, compresa quella in cui è storicamente apparsa. Il che non vuol dire, naturalmente, che la situazione colonizzatrice sia indispensabile all'etnologia: né l'ipnosi, né l'alienazione del malato nel personaggio fantasmatico del medico, sono costitutive della psicanalisi; ma come questa non può dispiegarsi se non nella violenza calma d'un rapporto singolo e della traslazione da questo richiesta, allo stesso modo l'etnologia non assume le proprie dimensioni che nella sovranità storica - costantemente trattenuta ma costantemente attuale - del pensiero europeo e del rapporto che lo contrappone a tutte le altre culture non meno che a se stesso.

Ma tale rapporto (nella misura in cui l'etnologia non cerca di cancellarlo, ma lo scava al contrario insediandovisi definitivamente) non la chiude nei giochi circolari dello storicismo; consente ad essa, piuttosto, di aggirarne il pericolo invertendo il movimento che li fa nascere: invece di mettere in rapporto i contenuti empirici - quali possono essere resi manifesti dalla psicologia, dalla sociologia o dall'analisi delle letterature e dei miti - con la positività storica del soggetto che li percepisce, l'etnologia pone infatti le forme individue d'ogni cultura, le differenze che la contrappongono alle altre, i limiti da cui è definita e ad opera dei quali si chiude sulla propria coerenza, nella dimensione in cui si allacciano i suoi rapporti con ognuna delle tre grandi positività (la vita, il bisogno e il lavoro, il linguaggio). L'etnologia mostra in tal modo come, nella cultura, avvenga la normalizzazione delle grandi funzioni biologiche, le regole che rendono possibili o vincolanti tutte le forme di scambio, di produzione e di consumo, i sistemi che si organizzano intorno o sul modello delle strutture linguistiche. L'etnologia procede pertanto verso la regione in cui le scienze umane si articolano su quella biologia, su quell'economia, su quella filologia e quella linguistica di cui abbiamo veduto da quale altezza le sovrastassero: è per questo che il problema generale di ogni etnologia si identifica con quello dei rapporti (di continuità o discontinuità) fra natura e cultura. Ma in tale forma d'interrogazione, il problema della storia viene ad essere rovesciato: si tratta infatti, in questo caso, di determinare, in base ai sistemi simbolici utilizzati, in base alle regole prescritte, in base alle norme funzionali scelte e stabilite, di quale sorta di divenire storico ogni cultura è capace; essa cerca di recuperare, fin dalla radice, il modo di storicità che può apparirvi, e le ragioni per cui la storia sarà in essa necessariamente cumulativa o circolare, progressiva o assoggettata a oscillazioni regolatrici, capace di adattamenti spontanei o sottoposta a crisi. Affiora in tal modo il fondamento della deriva storica all'interno della quale le diverse scienze umane acquistano validità propria e possono applicarsi a una data cultura e su una determinata area sincronica.

Come la psicanalisi, l'etnologia interroga non già l'uomo in sé, quale può apparire nelle scienze umane, ma la regione che rende in genere possibile un sapere sull'uomo; come la psicanalisi, essa attraversa l'intero campo di tale sapere in un movimento che tende a raggiungerne i limiti. Ma la psicanalisi si serve del rapporto singolare della traslazione per scoprire ai confini esterni della rappresentazione il Desiderio, la Legge, la Morte, tracciati all'estremo del linguaggio e della pratica analitici le figure concrete della finitudine; l'etnologia, invece, si situa all'interno del rapporto singolare che la *ratio* occidentale istituisce con tutte le altre culture; e movendo di qui circoscrive le rappresentazioni che gli uomini, entro una civiltà, possono darsi di sé, della loro vita, dei

loro bisogni, dei significati deposti nel loro linguaggio; e vede sorgere dietro tali rappresentazioni le norme a partire da cui gli uomini portano a compimento le funzioni della vita, respingendone tuttavia l'immediata pressione, le regole attraverso cui sperimentano e conservano i loro bisogni, i sistemi sul cui sfondo viene loro offerto ogni significato. Il privilegio della etnologia e della psicanalisi, la ragione della loro profonda parentela e simmetria, non vanno ricercati in quella speciale preoccupazione che hanno entrambe di sviscerare l'enigma profondo e la parte più segreta della natura umana; di fatto, ciò che scintilla nello spazio del loro discorso è piuttosto l'*a priori* storico di tutte le scienze dell'uomo, le grandi cesure, i solchi, le partizioni che, nell'*episteme* occidentale, tracciarono il profilo dell'uomo predisponendolo per un sapere possibile. Era quindi necessario che fossero, sia l'una che l'altra, scienze dell'inconscio: non tanto perché raggiungono nell'uomo ciò che è al di sotto della sua coscienza, quanto perché si indirizzano verso ciò che, fuori dell'uomo, consente di sapere, in forma positiva, quello che si dà o si sottrae alla sua coscienza.

Possiamo, a questo punto, capire un certo numero di fatti decisivi. In primo luogo, questo: che la psicanalisi e l'etnologia non sono tanto delle scienze umane a fianco delle altre, ma che esse ne percorrono l'intero campo, animandolo su tutta la sua superficie, diffondendo ovunque i loro concetti, potendo ovunque proporre i loro metodi di decifrazione e le loro interpretazioni. Nessuna scienza umana può avere la certezza di non dover loro qualcosa, o di non essere almeno parzialmente subordinata a ciò che hanno potuto scoprire, o di non dipenderne in un modo o nell'altro. Ma il loro sviluppo ha questo di particolare: per quanto abbiano una "portata" quasi universale, non per questo esse si avvicinano a un concetto generale dell'uomo; non mirano mai, infatti, a delimitare ciò che nell'uomo potrebbe esservi di specifico, d'irriducibile, d'uniformemente valido ovunque l'uomo è dato all'esperienza. L'idea d'una "antropologia psicanalitica", l'idea d'una "natura umana" restituita dall'etnologia, non sono che pii voti. Non soltanto etnologia e psicanalisi possono fare a meno del concetto di uomo, ma non possono nemmeno incontrarlo, dal momento che sono costantemente volte a ciò che ne costituisce i limiti esterni. Di entrambe possiamo dire ciò che Lévi-Strauss diceva dell'etnologia: esse dissolvono l'uomo. Non già al fine di ritrovarlo meglio, e più puro e per così dire liberato; ma per il fatto che risalgono verso ciò che ne fomenta la positività. Riferite alle "scienze umane", la psicanalisi e l'etnologia sono piuttosto delle "contro-scienze" ; questo non implica che siano meno "razionali" o "oggettive" delle altre, ma piuttosto che esse considerano le altre entro una prospettiva rovesciata riconducendole al loro basamento epistemologico e non cessando di "disfare" l'uomo che nelle scienze umane fa e rifa la propria positività. Comprendiamo infine perché psicanalisi ed etnologia sorgano l'una di fronte all'altra, in una correlazione fondamentale: a partire da *Totem et Tabu*, l'instaurazione d'un campo ad esse comune, la possibilità d'un discorso che potrebbe svolgersi dall'una all'altra senza discontinuità, la duplice articolazione della storia degli individui sull'inconscio delle culture, e della storia di queste sull'inconscio degli individui, schiudono probabilmente i problemi più generali che possano porsi a proposito dell'uomo.

Appaiono evidenti, a questo punto, il prestigio e l'importanza d'un'etnologia, la quale, invece di definirsi in primo luogo, come ha fatto sinora, attraverso lo studio delle società senza storia, cercasse deliberatamente il proprio oggetto dal lato dei processi inconsci che

caratterizzano il sistema d'una data cultura; una tale etnologia renderebbe operante il rapporto di storicità, costitutivo di ogni etnologia in genere, all'interno della dimensione in cui si è sempre dispiegata la psicanalisi. In tal modo, essa non assimilerebbe i meccanismi e le forme d'una società alla pressione e alla repressione di fantasmi collettivi, ritrovando così, ma su scala più grande, ciò che l'analisi può scoprire al livello degli individui; ma definirebbe, in quanto sistema degli inconsci culturali, l'insieme delle strutture formali che rendono significanti i discorsi mitici, danno coerenza e necessità alle regole che governano i bisogni, fondano non più nella natura, né su pure funzioni biologiche, le norme di vita. Appare altresì evidente l'importanza simmetrica d'una psicanalisi, la quale, dal canto suo, potesse raggiungere la dimensione d'una etnologia, non già attraverso l'instaurazione d'una "psicologia culturale", non già attraverso la spiegazione sociologica di fenomeni manifestati al livello degli individui, ma attraverso la scoperta che anche l'inconscio possiede - o meglio che è in sé - una certa struttura formale. In tal modo, etnologia e psicanalisi non si sovrapporrebbero e forse neppure riuscirebbero a collegarsi, ma s'incrocerebbero come due linee diversamente orientate, di cui l'una procederebbe dall'elisione apparente del significato nella nevrosi alla lacuna entro il sistema significante ad opera del quale la nevrosi affiora; l'altra dall'analogia dei significati molteplici (nelle mitologie, ad esempio) all'unità d'una struttura le cui trasformazioni formali porterebbero alla luce la diversità delle narrazioni. Psicanalisi ed etnologia potrebbero quindi articolarsi l'una sull'altra non già al livello dei rapporti fra individuo e società, come si è spesso creduto; queste due forme di sapere sono prossime non già perché l'individuo fa parte del suo gruppo, non già perché una cultura si riflette e si esprime in modo più o meno sviante nell'individuo. Esse non hanno, a dire il vero, che un punto comune, ma tale punto è essenziale ed inevitabile: è quello in cui si tagliano ad angolo retto: la catena significante attraverso cui l'esperienza unica dell'individuo si costituisce, è infatti perpendicolare al sistema formale a partire da cui si costituiscono i significati d'una cultura: ad ogni istante la struttura propria dell'esperienza individuale trova nei sistemi della società un certo numero di scelte possibili (e di possibilità escluse); inversamente le strutture sociali trovano in ognuno dei loro punti di scelta un certo numero di individui possibili (e altri che non lo sono), allo stesso modo in cui nel linguaggio la struttura lineare rende sempre possibile, a un certo momento, la scelta fra più parole o fonemi (escludendone tutti gli altri).

Sorge pertanto il tema d'una teoria pura del linguaggio in condizione di fornire all'etnologia e alla psicanalisi così intese il loro modello formale. Esisterebbe quindi una disciplina in grado di coprire, nel proprio unico percorso, tanto la dimensione dell'etnologia, la quale riferisce le scienze umane alle positività che le orlano, quanto la dimensione della psicanalisi, la quale riferisce il sapere dell'uomo alla finitudine che lo fonda. Avremmo, con la linguistica, una scienza perfettamente fondata nell'ordine delle positività esterne all'uomo (suo oggetto infatti è il linguaggio puro) e che, traversando l'intero spazio delle scienze umane, perverrebbe al problema della finitudine (infatti solo attraverso il linguaggio e solo in esso il pensiero può pensare: di modo che il linguaggio è in sé una positività che vale come-il fondamentale). Al di sopra dell'etnologia e della psicanalisi, o meglio con esse intricata, una terza "contro-scienza" percorrerebbe, animerebbe, inquieterebbe l'intero campo costituito delle scienze

umane, e oltrepassandolo sia sul versante delle positività sia su quello della finitudine, ne formerebbe la contestazione più generale. Come le altre due "contro-scienze", farebbe apparire, entro una forma discorsiva, le forme-limite delle scienze umane; come esse porrebbe la propria esperienza nelle regioni rischiarate e rischiose in cui il sapere dell'uomo modula, nelle specie dell'inconscio e della storicità, il proprio rapporto con ciò che le rende possibili. Insieme, queste tre "contro-scienze" pongono a repentaglio, per il fatto di "esporlo", ciò che ha consentito all'uomo d'essere conosciuto. In tal modo, sotto i nostri occhi si dipana il filo del destino dell'uomo, ma si dipana alla rovescia; su questi strani fusi egli viene ricondotto alle forme della sua nascita, alla patria che lo rese possibile. Ma non è questo un modo di condurlo al suo termine? La linguistica non parla infatti dell'uomo in sé come appunto non ne parlano la psicanalisi e l'etnologia.

Si dirà forse che svolgendo tale funzione, la linguistica non fa altro che riprendere le funzioni che furono un tempo tipiche della biologia o dell'economia, allorché nel XIX secolo e agli inizi del XX venne tentata l'unificazione delle scienze umane sotto concetti desunti dalla biologia o dall'economia. Ma la linguistica rischia di avere una funzione assai più fondamentale. E per diverse ragioni. Anzitutto perché consente - si sforza comunque - di rendere possibile la strutturazione dei contenuti stessi; non è quindi un recupero teorico di conoscenze acquisite altrove, né un'interpretazione d'una lettura già fatta dei fenomeni; non propone una "versione linguistica" dei fatti osservati nelle scienze umane; essa è il principio d'una decifrazione prima; alla luce della linguistica, le cose accadono all'esistenza solo nella misura in cui possono formare gli elementi di un sistema significante. L'analisi linguistica è più una percezione che una spiegazione: è, in altre parole, costitutiva del suo stesso oggetto. Inoltre, ecco che attraverso quest'emergere della struttura (in quanto rapporto invariante in un insieme d'elementi) il rapporto tra scienze umane e matematica viene di nuovo a schiudersi e secondo una dimensione interamente nuova; non si tratta più di sapere se taluni risultati sono soggetti a quantificazione, o se i comportamenti umani possono entrare nel campo d'una probabilità misurabile; il problema è di sapere se la nozione di struttura può essere utilizzata senza giochi di parole, o almeno se nella matematica e nelle scienze umane viene presa ad oggetto del discorso la stessa struttura: problema centrale se si vogliono conoscere le possibilità e i diritti, le condizioni e i limiti d'una formalizzazione giustificata; è chiaro che il rapporto fra le scienze dell'uomo e l'asse delle discipline formali e *a priori* - rapporto inessenziale finché si è voluto identificarlo col diritto di misurare - si rianima e diviene forse fondamentale ora che nello spazio delle scienze umane sorge anche il rapporto fra queste e la positività empirica del linguaggio, da un lato, e l'analitica della finitudine, dall'altro; i tre assi che definiscono il volume delle scienze dell'uomo divengono in tal modo, e quasi simultaneamente, visibili nei problemi da essi posti. Infine, l'importanza della linguistica e della sua applicazione alla conoscenza dell'uomo fa riapparire, nella sua insistenza enigmatica, il problema dell'essere del linguaggio, il quale è legato, come abbiamo visto, ai problemi fondamentali della nostra cultura. Problema che l'uso sempre più esteso delle categorie linguistiche appesantisce maggiormente, dal momento che occorre ormai chiedersi ciò che il linguaggio deve essere al fine di poter strutturare tutto ciò che in sé non è né parola né discorso e al fine di articolarsi sulle forme pure della conoscenza. Attraverso un cammino assai più lungo e impreveduto, siamo ricondotti

nel posto indicato da Nietzsche e da Mallarmé allorché il primo aveva chiesto: « Chi parla? » e l'altro aveva veduto scintillare la risposta nella Parola stessa. La domanda su ciò che nel suo essere è il linguaggio, riacquista ancora una volta il proprio tono imperativo.

Nel punto in cui il problema del linguaggio risorge con una sovradeterminazione così forte e sembra investire da ogni parte la figura dell'uomo (quella appunto che si era sostituita un tempo al Discorso classico), la cultura contemporanea si trova impegnata per una parte importante del suo presente e forse del suo avvenire. Da un lato appaiono improvvisamente vicinissimi a tutti i campi empirici, problemi che ne sembravano sin qui estremamente discosti: si tratta dei problemi d'una formalizzazione generale del pensiero e della conoscenza; nel momento in cui li si credeva ancora destinati al solo rapporto fra logica e matematica, eccoli schiudersi alla possibilità e al compito di purificare la vecchia ragione empirica attraverso la costituzione di linguaggi formali, e di esercitare una seconda critica della ragion-pura a partire da nuove forme all'*a priori* matematico. Ma, all'altro estremo della nostra cultura, l'interrogazione sul linguaggio si affida a quella forma di parola che probabilmente non cessò mai di porla, ma che per la prima volta la pone a se stessa. Il fatto che la letteratura dei nostri giorni sia affascinata dall'essere del linguaggio, non costituisce né il segno d'una fine né la prova di una radicalizzazione: tale fenomeno fonda la propria necessità in una configurazione vastissima, entro la quale si disegna l'intera nervatura del nostro pensiero e del nostro sapere. Ma se il problema dei linguaggi formali fa valere la possibilità o l'impossibilità di strutturare i contenuti positivi, una letteratura votata al linguaggio fa valere, nella loro vivacità empirica, le forme fondamentali della finitudine. Dall'interno del linguaggio sperimentato e percorso in quanto tale, nel gioco delle sue possibilità tese al loro punto estremo, si annuncia che l'uomo è "finito", e che raggiungendo la cima di ogni parola possibile, egli non perviene al cuore di se stesso, ma all'orlo di ciò che lo limita: ossia nella regione in cui si aggira la morte, in cui il pensiero si spegne, in cui la promessa dell'origine indefinitamente arretra. Questo nuovo modo d'essere della letteratura doveva necessariamente rivelarsi in opere come quelle di Artaud o di Roussel - e grazie ad uomini come loro; in Artaud, il linguaggio respinto in quanto discorso e recuperato nella violenza plastica dell'urto, viene rinviato al grido, al corpo torturato, alla materialità del pensiero, alla carne; in Roussel il linguaggio, polverizzato da un "caso" sistematicamente predisposto, racconta incessantemente la ripetizione della morte e l'enigma delle origini sdoppiate. E come se questa esperienza entro il linguaggio delle forme della finitudine fosse insostenibile o insufficiente (la sua insufficienza stessa era forse insostenibile), essa si manifesta all'interno della follia: la figura della finitudine si dava così entro il linguaggio (come ciò che in esso si svela), ma anche prima e di qua da esso, come la regione informe, muta, insignificante in cui il linguaggio può scaturire. Proprio nello spazio così messo a nudo, la letteratura, con il surrealismo prima (ma in forma ancora notevolmente travestita) poi, sempre più puramente, con Kafka, con Bataille, con Blanchot, si è data in quanto esperienza: in quanto esperienza della morte (e nell'elemento della morte), del pensiero impensabile (e nella sua presenza inaccessibile), della ripetizione (dell'innocenza originaria, situata sempre nel punto più prossimo del linguaggio e tuttavia sempre remoto); in quanto esperienza della finitudine (imprigionata entro l'apertura e la costrizione di tale finitudine).

Vediamo che tale "ritorno" del linguaggio non ha nella nostra cultura valore d'interruzione improvvisa; non costituisce la scoperta irritativa d'un'evidenza da tempo sepolta; non è il contrassegno d'un ripiegamento del pensiero su se stesso, nel movimento che lo affranca da ogni contenuto, né d'un narcisismo della letteratura che si libera infine da ciò che avrebbe da dire, per parlare solo del fatto d'essere linguaggio messo a nudo. In realtà si tratta dell'apertura rigorosa della cultura occidentale in base alla necessità che questa si è data agli inizi del XIX secolo. Sarebbe falso scorgere, nell'indice generale della nostra esperienza che possiamo chiamare "formalismo", il segno d'un inaridimento, d'una rarefazione del pensiero incapace di riprendere la pienezza dei contenuti; sarebbe altrettanto falso porlo di primo acchito all'orizzonte d'un nuovo pensiero e d'un nuovo sapere. Tale esperienza ha trovato la propria possibilità all'interno del disegno assai fitto e coerente dell'*episteme* moderna; proprio questo disegno, grazie alla propria logica, l'ha suscitata, costituendola da cima a fondo e rendendone impossibile l'inesistenza. Ciò che avvenne al tempo di Ricardo, di Cuvier, e di Bopp, quella forma di sapere instauratasi con l'economia, la biologia e la filologia, il pensiero della finitudine prescritto come compito alla filosofia dalla critica kantiana, tutto questo forma ancora lo spazio immediato della nostra riflessione. Noi pensiamo in esso.

Eppure l'impressione di compimento e di fine, quel sentimento sordo che sostiene e anima il nostro pensiero, lo assopisce forse con la facilità delle sue promesse, e ci fa credere che qualcosa di nuovo (di cui non si intravede che un lieve tratto luminoso all'orizzonte) stia per cominciare - tale sentimento e tale impressione non sono forse mal fondati. Si dirà che sono esistiti e che non hanno cessato di riformularsi dagli inizi del XIX secolo; si dirà che Hölderlin, Hegel, Feuerbach e Marx avevano già tutti la certezza che in loro un pensiero e forse una cultura trovavano compimento, e che dal fondo d'una distanza forse non invincibile, un pensiero diverso, una diversa cultura si avvicinavano - nel pudore dell'alba, nel fulgore del mezzogiorno, o nel dissenso del giorno che finisce. Ma l'imminenza prossima, minacciosa, di cui oggi temiamo la promessa, di cui accogliamo il pericolo, è probabilmente d'ordine diverso. Ciò che allora un tale annuncio ingiungeva al pensiero, era di stabilire per l'uomo un sicuro soggiorno su questa terra da cui gli dei avevano distolto lo sguardo o erano scomparsi. Ai nostri giorni, e Nietzsche anche qui indica da lontano il punto d'inflessione, si afferma non tanto l'assenza o la morte di Dio, quanto la fine dell'uomo (quel sottile, impercettibile scarto, quell'arretramento nella forma dell'identità, che hanno portato la finitudine dell'uomo a convertirsi nella sua fine); si scopre a questo punto che la morte di Dio e l'ultimo uomo sono strettamente legati: non è appunto l'ultimo uomo che annuncia di aver ucciso Dio, ponendo in tal modo il proprio linguaggio, il proprio pensiero, il proprio riso nello spazio del Dio già morto, ma proponendosi anche come colui che ha ucciso Dio e la cui esistenza include la libertà e la decisione di tale delitto? Così, l'ultimo uomo è, a un tempo, più vecchio e giù giovane della morte di Dio; avendo ucciso Dio, è lui stesso che deve rispondere della propria finitudine; ma dal momento che parla, pensa ed esiste entro la morte di Dio, il suo crimine stesso è destinato a morire; nuovi dei, identici, già gonfiano l'Oceano futuro; l'uomo scomparirà. Più che la morte di Dio - o meglio nella scia di tale morte e in una correlazione profonda con essa - il pensiero di Nietzsche annuncia la fine del suo uccisore: ossia l'esplosione del volto

dell'uomo nel riso, e il ritorno delle maschere; la dispersione della profonda colata del tempo da cui l'uomo si sentiva portato e di cui sospettava la pressione nell'essere stesso delle cose; l'identità tra il Ritorno del Medesimo e l'assoluta dispersione dell'uomo. Durante l'intero XIX secolo, la fine della filosofia e la promessa d'una cultura prossima coincidevano probabilmente con il pensiero della finitudine e l'apparizione dell'uomo nel sapere; oggi, il fatto che la filosofia sia sempre e ancora sul punto di scomparire, e il fatto che forse in essa, ma più ancora fuori di essa e contro di essa, nella letteratura come nella riflessione formale, si pone il problema del linguaggio, dimostrano probabilmente che l'uomo sta scomparendo.

L'intera *episteme* moderna - quella formatasi sul finire del XVIII secolo e che ancora serve da terreno positivo per il nostro sapere, quella che costituì il modo d'essere singolare dell'uomo e la possibilità di conoscerlo empiricamente - tutta questa *episteme* era legata alla scomparsa del Discorso e del suo regno monotono, allo slittamento del linguaggio sul versante dell'oggettività ed alla sua ricomparsa molteplice. Se questo stesso linguaggio sorge adesso con insistenza crescente entro un'unità che dobbiamo ma non possiamo ancora pensare, non è forse il segno che tutta questa configurazione sta per rovesciarsi, e che l'uomo progressivamente perisce a misura che più forte brilla al nostro orizzonte l'essere del linguaggio? Se l'uomo si è costituito nel tempo in cui il linguaggio era votato alla dispersione, non sarà egli destinato a disperdersi, ora che il linguaggio si raccoglie su di sé? E se ciò fosse vero, non sarebbe un errore - un errore profondo dal momento che ci nasconderebbe ciò che oggi va pensato - interpretare l'esperienza attuale come un'applicazione delle forme d'un linguaggio all'ordine dell'umano? Non dovremmo piuttosto rinunciare a pensare l'uomo, o per essere più rigorosi, rinunciare a pensare troppo da vicino tale scomparsa dell'uomo - e il terreno di possibilità di tutte le scienze dell'uomo - nella sua correlazione col nostro interesse al linguaggio? Non è forse meglio ammettere che, una volta ricomparso il linguaggio, l'uomo tornerà all'inesistenza serena in cui l'unità imperiosa del Discorso l'aveva un tempo trattenuto? L'uomo era stato una figura fra due modi d'essere del linguaggio; o piuttosto, egli si costituì solo quando il linguaggio, dopo essere stato interno alla rappresentazione e per così dire dissolto in questa, se ne liberò frammentandosi: l'uomo ha composto la propria figura negli interstizi d'un linguaggio frantumato. Non si tratta ovviamente di asserzioni, ma semplicemente di domande cui non è possibile rispondere; bisogna lasciarle sospese nel punto in cui vengono poste sapendo solo che la possibilità di porle introduce indubbiamente a un pensiero futuro.

6.

Una cosa comunque è certa: l'uomo non è il problema più vecchio o più costante postosi al sapere umano. Prendendo una cronologia relativamente breve e una circoscrizione geografica ristretta - la cultura europea dal XVI secolo in poi - possiamo essere certi che l'uomo vi costituisce un'invenzione recente. Non è intorno ad esso e ai suoi segreti che, a lungo, oscuramente, il sapere ha vagato. Di fatto, fra tutte le mutazioni che alterarono il sapere delle cose e del loro ordine, il sapere delle identità, delle differenze, dei caratteri, delle equivalenze, delle parole - in breve in mezzo a tutti gli episodi di questa profonda

storia del *Medesimo* - uno solo, quello che prese inizio un secolo e mezzo fa e che forse sta chiudendosi, lasciò apparire la figura dell'uomo. Non si trattò della liberazione d'una vecchia inquietudine, del passaggio alla coscienza luminosa d'un'ansia millenaria, dell'accesso all'oggettività di ciò che a lungo era rimasto preso in fedi o filosofie: fu l'effetto d'un cambiamento nelle disposizioni fondamentali del sapere. L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima.

Se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse, se, a seguito di qualche evento di cui possiamo tutt'al più presentire la possibilità ma di cui non conosciamo per ora né la forma né la promessa, precipitassero, come al volgersi del XVIII secolo accadde per il suolo del pensiero classico, possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia.

APPENDICE

Georges Canguilhem

Morte dell'uomo o estinzione del cogito?

Il saggio che qui presentiamo a chiusura del volume come un consuntivo critico e un orientamento nelle varie polemiche suscitate in Francia da Le parole e le cose, è tratto da « Critique », n. 242, luglio 1967, pp. 599-618, e viene pubblicato per gentile concessione dell'Autore.

Le dita di una sola mano sono sufficienti a contare i filosofi che hanno riconosciuto al *Don Chisciotte* di Cervantes la portata di un avvenimento filosofico. Per quanto ne sappiamo essi sono due: Auguste Comte e Michel Foucault. Se Comte avesse scritto una Storia della follia - cosa che avrebbe potuto fare - egli vi avrebbe serbato un posto a Cervantes: infatti Comte si è riferito più di una volta al *Don Chisciotte* per definire la follia come eccesso di soggettività e passione di replica alle smentite dell'esperienza, attraverso l'incessante complicazione delle interpretazioni che essa può ricevere. Tuttavia l'autore effettivo della *Storia della follia* affida a Descartes invece che a Cervantes l'incarico di presentarci l'idea che l'età classica si era fatta della follia. Viceversa, in *Le parole e le cose* Cervantes e *Don Chisciotte* hanno l'onore di quattro pagine smaglianti, mentre Descartes viene nominato solo due o tre volte e l'unico testo cartesiano citato - qualche riga delle *Regulae* - lo è solo a causa della subordinazione evidente, nell'idea di *mathesis*, della nozione di misura alla nozione d'ordine; probabilmente anche a motivo dell'utilizzazione precoce delle *Regulae* fatta dalla *Logique de Port-Royal*, la quale, proprio mentre cadeva nell'oblio, si vede promossa, in quanto logica dei segni e della grammatica, al rango di uno dei libri capitali del XVII secolo. Estromessi in modo così suggestivo dai luoghi in cui ci saremmo aspettati di vederli citati come testimoni, Descartes e Cervantes si trovano investiti di un potere giudicatorio o critico. Descartes è uno degli artefici di quella suddivisione di norme che ha avuto come risultato la circoscrizione della follia entro lo spazio protettivo ove gli psicopatologi del XIX secolo l'hanno rinvenuta come oggetto di sapere. Cervantes è uno degli artefici di quella frattura che ha strappato le parole alla prosa del mondo dando ad esse la possibilità di essere intessute le une con le altre nella catena dei segni e nella trama della rappresentazione.

Le parole e le cose, che hanno il loro luogo d'origine in un testo di Borges (p. 5), ricorrono a Velazquez e a Cervantes per richiedere loro le chiavi di lettura dei filosofi classici l'anno stesso in cui la circolare d'invito al quarto congresso mondiale di psichiatria tenutosi a Madrid si fregiava dell'effigie di *Don Chisciotte*, l'anno stesso in cui la mostra di Picasso a Parigi ci riproponeva l'enigma sempre attuale del messaggio affidato al quadro *Las Meninas*. Riprendiamo dunque da *Henri Brulard* il termine di spagnolismo per caratterizzare la mentalità filosofica di Foucault. Per Stendhal, che da giovane odiava Racine e si fidava solo di Cervantes e di Ariosto, lo spagnolismo rappresentava il rifiuto della magniloquenza e della scipitezza. Ora, stando alle riprovazioni moralizzatrici, alle ire e all'indignazione suscitate un po' dappertutto dall'opera di Foucault, siamo tentati di credere che egli prenda di mira

direttamente, se non sempre volontariamente, una certa mentalità tuttora viva come all'epoca della Restaurazione. Sembra ormai dimenticato il tempo in cui Kant poté scrivere che nulla deve sfuggire alla critica. In un secolo in cui la religione e la legislazione hanno cessato da molto tempo di opporre alla critica, rispettivamente, la propria sacralità e la propria maestà, è forse in nome della filosofia che si dovrebbe proscrivere la messa in dubbio del fondamento che certe filosofie sembrano trovare nell'essenza o nell'esistenza dell'uomo? C'era forse bisogno di perdere la calma, come sembra sia successo a taluni da noi ritenuti gli intelletti più acuti di oggi, solo perché nelle ultime pagine del libro il posto del re diventa quello del morto, o per lo meno quello di un agonizzante, vicino tanto alla sua fine quanto al suo inizio, o meglio alla sua « recente invenzione », solo perché ci viene detto che « l'uomo non è il problema più vecchio o più costante postosi al sapere umano » (p. 413)? C'era bisogno di comportarsi come un cattedratico inacidito dall'imminenza della propria destituzione universitaria, proprio mentre si proclama il rifiuto di vivere secondo la *routine* universitaria? Assisteremo forse al costituirsi di una Lega dei diritti dell'uomo a essere il soggetto e l'oggetto della filosofia sotto il motto: Umanisti di ogni partito unitevi? Piuttosto che scagliare anatemi su ciò che viene chiamato, con sommario amalgama, lo strutturalismo o il metodo strutturale, invece di interpretare il successo di un'opera come prova di una mancanza di originalità, non sarebbe meglio meditare sul fatto seguente? Nel 1944, in *Servius et la Fortune*, Georges Dumézil scriveva che il suo problema gli si era presentato « all'incrocio di quattro piste ». Oggi sappiamo, in base al favore incontrato nel 1967 da *La religion romaine archaïque*, che queste piste sono diventate strade grazie al loro incontro all'incrocio Dumézil. Strade sulle quali gli antichi detrattori del metodo del crocevia, i fautori della storia romana storica, sarebbero ben lieti di accompagnare Dumézil, se restasse loro il tempo e la forza per farlo. Lavori come quelli di Dumézil, Lévi-Strauss, Martinet hanno determinato, senza premeditazione, formando un triangolo virtuale, il punto cui necessariamente un filosofo doveva approdare al fine di giustificare, paragonandoli senza amalgamarli, questi lavori e i risultati connessi. Il successo di Foucault si può configurare, equamente, come ricompensa alla lucidità che gli ha fatto intuire questo punto, dinanzi al quale altri sono passati con gli occhi bendati.



Un fatto è sintomatico. Quasi tutte le recensioni o i commenti sinora provocati da *Le parole e le cose* isolano, nel sottotitolo, il termine di archeologia allo scopo di riservare ad esso un'attenzione particolare - talvolta abbastanza malintenzionata - aggirando il blocco semantico costituito dall'espressione *archeologia delle scienze umane*. Adoperando un tale procedimento è chiaro che si perde di vista la tesi, nel senso stretto del termine, esposta nei capitoli nono e decimo. Secondo questa tesi, tutto si decide in prossimità del linguaggio, più esattamente in prossimità della situazione odierna del linguaggio. Nel XIX secolo l'espunzione della storia naturale a vantaggio della biologia, dell'analisi delle ricchezze a vantaggio d'una teoria della produzione, hanno avuto come conseguenza la costituzione d'un oggetto di ricerche unificato, la vita o il lavoro. Inversamente, l'unità dell'antica grammatica generale si è frantumata (p. 329) senza che ad essa sia stato possibile sostituire una sorta di ripresa unica e unificante. Il linguaggio diventa una faccenda

del filologo e del linguista, del simbolista logico, dell'esegeta, da ultimo dello scrittore puro, vale a dire del poeta. Alla fine del XIX secolo, quando Nietzsche insegna che il significato delle parole rimanda necessariamente a chi lo istituisce (ma chi lo istituisce?), Mallarmé si esclude dal proprio poema (« La frase ritornò, virtuale, svincolata da una caduta anteriore di piuma o fronda, ormai intesa attraverso la voce, sino a quando finalmente si articolò sola, vivente della propria personalità »). Alla domanda tradizionale: Che cosa è pensare? Michel Foucault sostituisce - o per lo meno suppone che vi sia stata sostituita - la domanda: Che cosa è parlare? A questa domanda egli confessa (p. 330) di non saper ancora dire se essa si ponga come un effetto della nostra lentezza a riconoscerne la non-attualità, oppure se essa sia in anticipo su quei concetti futuri che permetteranno di trovarvi una risposta. Ai nostri giorni, quando tanti "pensatori" si fanno forti di dotare di risposte domande che non si sono dati la pena di giustificare né per quanto riguarda la pertinenza né per quanto riguarda l'enunciato di esse, non capita spesso di incontrare un uomo cui occorrono trecento e più pagine per esporre una domanda - prevedendo "la probabile ripresa di tutta quanta l'operazione" - confessando: « A queste domande, è vero, non so rispondere... Nemmeno so se potrò mai rispondervi, o se troverò un giorno ragioni per determinarmi a farlo » (p. 331).

Quanto al concetto di archeologia, la maggior parte dei più importanti critici di Foucault lo ha sottolineato solo per contestarlo o per sostituire ad esso quello di geologia. È vero che Foucault preleva qualche termine dal vocabolario della geologia e della sismologia, per esempio, « erosione », « regione » e « falda », « scossa », « strato ». La fine della prefazione sembra tratta da un nuovo discorso sulle rivoluzioni del mondo: « non facciamo altro che restituire al nostro suolo silenzioso e illusoriamente immobile, le sue rotture, la sua instabilità, le sue imperfezioni; sotto i nostri passi esso di nuovo si turba » (p. 14). Ma è altrettanto vero che Foucault tenta di riportare alla luce non già l'equivalente di uno strato della crosta terrestre sottratto agli sguardi da un fenomeno naturale di rottura e di cedimento, bensì un « dislivello della cultura occidentale », in altre parole una « soglia » (p. 14). Malgrado l'uso in geografia e in ecologia del termine di *habitat*, l'uomo abita una cultura e non già un pianeta. La geologia indaga i sedimenti, l'archeologia i monumenti. È facile quindi capire perché coloro che svalutano il metodo strutturale (nella supposizione che, a rigore, ce ne sia uno) per difendere i diritti della storia - dialettica o meno - si ostinino a voler sostituire la geologia all'archeologia: sicuramente al fine di sostenere meglio la loro pretesa di rappresentare l'umanesimo. Fare di Foucault una sorta di geologo equivale a sostenere che egli naturalizza la cultura sottraendola alla storia. I chierichetti dell'esistenzialismo possono, a questo punto, tacciarlo di positivismo, l'ingiuria suprema.

Ci eravamo insediati nella dialettica. Superavamo l'anteriore (necessariamente secondo alcuni, liberamente secondo altri), ma sempre nella persuasione che il superamento lo includesse. Ed ora, ecco che uno viene a parlarci di « rotture essenziali », a preoccuparsi « di non poter più pensare un pensiero », « nella direzione ove il pensiero sfugge a se stesso », e ci invita semplicemente ad « accogliere queste discontinuità nell'ordine empirico, evidente e oscuro a un tempo, entro il quale si danno » (pp. 65-66). Tra il XVIII e il XIX secolo, come tra il XVI e il XVII, l'archeologo del sapere scopre una « discontinuità enigmatica » (p. 235), che sa qualificare - senza pretendere di spiegarla - soltanto

come mutamento, evento radicale (p. 235), evento fondamentale, scarto infimo ma assolutamente essenziale (p. 258). Di tali discontinuità e eventi radicali sovvertitori della percezione e della pratica umane sotto l'immutabilità apparente del discorso, i lavori anteriori di Foucault hanno fornito due esempi: *La storia della follia* ha reperito la frattura, situata tra Montaigne e Descartes, nella rappresentazione della follia; *La naissance de la clinique* ha reperito la frattura, situata tra Pinel e Bichat, nella rappresentazione della malattia.

È doveroso chiedersi quali sono le ragioni che hanno spinto certi critici, la maggior parte probabilmente in buona fede, a denunciare il pericolo in cui a questo punto incorre la Storia. In un certo senso, che cosa si può chiedere di più, per quanto riguarda la storicità, a a colui che scrive: « Modo d'essere di tutto ciò che ci è dato nell'esperienza, la Storia è così divenuta l'incontornabile del nostro pensiero » (p. 237). Ma siccome tale emergenza della storia, da un lato come discorso, dall'altro come modo d'essere dell'empiricità, è considerata il segno d'una rottura, siamo indotti a concludere che qualche altra rottura - forse già in atto - ci renderà estraneo, impensabile (chi lo sa?), il modo di pensare storicamente. È appunto quello che Foucault sembra sostenere nella conclusione: « scoprendo la legge del tempo in quanto limite esterno delle scienze umane, la Storia mostra che tutto ciò che viene pensato lo sarà di nuovo ad opera d'un pensiero non ancora manifesto » (p. 398). In ogni caso, perché rifiutare, per il momento, la qualità di storico a un discorso che riferisce la successione grezza, non deducibile, imprevedibile, di configurazioni concettuali di sistemi speculativi? Il fatto è che una siffatta disposizione successiva esclude l'idea d'un progresso. «Non verranno quindi descritte conoscenze nel loro progresso verso un'obiettività in cui la nostra scienza odierna potrebbe da ultimo riconoscersi » (p. 12). In altre parole, la Storia del XIX secolo è il Progresso del XVIII sostituito all'Ordine del XVII, ma questa preminenza del Progresso non deve essere considerata, nei riguardi della Storia, come un progresso. E se il viso dell'Uomo dovesse un giorno sparire dall'orizzonte della conoscenza « come sull'orlo del mare un volto di sabbia » (p. 4.14), nulla in Foucault lascia supporre che egli consideri tale eventualità come un regresso. Abbiamo a che fare con un esploratore, non con un missionario della cultura moderna.



È difficile essere il primo a dare il nome a una cosa o, per lo meno, essere il primo a stendere un quadro segnaletico della cosa per la quale viene proposto un nome. Ecco perché il concetto di *episteme*, alla cui delucidazione Foucault consacra la propria opera, non è immediatamente trasparente. Una cultura è un codice di ordinamento dell'esperienza umana sotto un triplice rapporto, linguistico, percettivo, pratico; una scienza o una filosofia sono teoria o interpretazione dell'ordine. Ma le seconde non si applicano direttamente alla prima. Esse ipotizzano l'esistenza di un reticolo o di una configurazione di forme apprensive delle produzioni della cultura, le quali rappresentano già, in rapporto a questa cultura, un *sapere* situato al di qua delle scienze o delle filosofie. Questo reticolo è invariabile e unico per un'epoca che viene definita, e quindi circoscritta, in relazione ad esso (p. 185). Ignorarlo significa suscitare, sia nella storia delle idee sia nella storia delle scienze, equivoci tanto massicci quanto ostinati. Ad

esempio, la storia delle idee nel XVII secolo, quale viene descritta ritualmente: « Si può anche dire per chi non ha in testa altro che qualche nozione prefabbricata, che il XVII secolo segna la scomparsa delle vecchie credenze superstiziose o magiche e l'entrata, infine, della natura nell'ordine scientifico. Ma sono le modificazioni che hanno alterato il sapere stesso che bisogna cogliere e tentare di restituire, e proprio a quel livello arcaico che rende possibile le conoscenze e il modo di essere di ciò che si deve sapere » (p. 70). Queste modifiche si riassumono in un rientro del linguaggio nei confronti del mondo. Il linguaggio non è più, come nel Rinascimento, la segnatura o il contrassegno delle cose. Diventa lo strumento della manipolazione, della mobilitazione, dell'accostamento e del confronto delle cose, lo strumento dell'ordinamento di esse in un quadro universale delle identità e delle differenze, il distributore e non il rivelatore dell'ordine. La storia delle idee e delle scienze del XVII secolo non potrebbe dunque limitarsi a essere la storia della meccanicizzazione - e nemmeno della matematizzazione - dei vari campi empirici (p. 71). D'altra parte, quando si parla di matematizzazione si pensa sempre, di solito, alla misura delle cose. Ora, è invece il loro ordinamento che ci dovrebbe apparire come fondamentale. In mancanza del quale sarà impossibile comprendere la comparsa, in una medesima epoca, di teorie come la grammatica generale, la tassonomia dei naturalisti, l'analisi delle ricchezze. Tutto diventa chiaro, invece, e l'unità classica si rivela, quando si pensa che tutti questi campi « si sono costituiti sullo sfondo di una scienza possibile dell'ordine » e che « la messa in ordine attraverso i segni costituisce tutti i saperi empirici come saperi dell'identità e della differenza » (p. 73). Questa base di scienza possibile viene chiamata da Foucault *episteme*. Non si tratta più del codice primario della cultura occidentale, non si tratta ancora di una scienza come l'ottica di Huygens o di una filosofia come il sistema di Malebranche. Si tratta di qualcosa in mancanza del quale la suddetta ottica e la suddetta filosofia non potrebbero essere pensate come possibili proprio alla loro epoca e non piuttosto tre quarti di secolo prima. Si tratta di qualcosa in mancanza del quale non sarebbe possibile capire i tentativi fatti per organizzare le scienze come delle specie d'analisi suscettibili di raggiungere gli elementi del reale e come delle specie di calcoli o di combinazioni atti a uguagliare, mediante la composizione regolata degli elementi, l'universalità della natura. Conoscere la natura non significa più decifrarla, ma rappresentarla. Per Descartes, e così per Leibniz, se la teoria fisica si dà come tentativo di decifrazione, la certezza che essa genera è soltanto morale, fondata sulla probabilità che la teoria vera consista nel sistema segnico più completo, più coerente, meglio aperto sui complementi futuri. Per quante riserve si possano fare, bisogna tuttavia ammetterlo: non è Foucault che ha scritto le ultime righe dei *Principes de la philosophie*, né la lettera di Leibniz a Conring del 19 marzo 1678. A noi sembra assai difficile contestare che la messa in luce del « reticolo archeologico che conferisce le sue leggi al pensiero classico » (p. 87) non rinnovi fruttuosamente l'idea che ci si faceva delle delimitazioni cronologiche del periodo e delle parentele o affinità intellettuali nel campo della suddetta *episteme*. Ma noi pensiamo altresì che questa stimolante indicazione di rinnovamento, qualora pervenisse a suscitare un buon numero di studi seri, nell'intento di riprendere come nuova la dossologia dell'età classica, potrebbe avere come risultato di attenuare la tesi di Foucault, secondo la quale la successione discontinua e autonoma dei reticoli di enunciati fondamentali vieta ogni

ambizione di ricostituzione del passato superato.

Leggiamo attentamente la frase che segue: « È indubbiamente per il fatto che il pensiero classico della rappresentazione esclude l'analisi del significato, che noialtri, che pensiamo i segni solo a partire da esso, proviamo tanta difficoltà, a dispetto dell'evidenza, a riconoscere che la filosofia classica, da Malebranche all'Ideologia, è stata da cima a fondo una filosofia del segno » (p. 81). A chi è rivolta, qui, l'evidenza?

Non a *noi* certamente, se abbiamo tanta difficoltà a riconoscere, ma si noti tuttavia che non siamo totalmente incapaci di riconoscere. L'evidenza si rivolge sicuramente a Foucault. Ma allora, *l'episteme* di un'epoca e la storia delle idee di questa stessa epoca sottesa dall'*episteme* di un'altra, pur non essendo trasparenti l'una all'altra, non sono del tutto estranee. Se lo fossero, come spiegare la comparsa, oggidi, in un campo epistemologico senza precedenti, di un'opera come *Le parole e le cose*? L'osservazione probabilmente è già stata fatta. Anzi è inevitabile che la si faccia. D'altra parte, non è certo che il paradosso che essa denuncia sia davvero un paradosso. Quando Foucault riprende (pp. 327-328), a proposito del sapere classico, la dimostrazione d'archeologia già data (pp. 71-86), egli invoca allora una « tecnica laboriosa e lenta » la quale permetterebbe la ricostituzione d'un reticolo; egli riconosce che è « difficile ritrovare il modo con cui quest'insieme ha potuto funzionare », e dichiara che il pensiero classico non ci è più « direttamente accessibile ». Non ci resta dunque che di poter, un giorno, faticosamente, lentamente, difficilmente, indirettamente, a partire dalle nostre rive epistemologiche, raggiungere, in profondità, quest'*episteme* sommersa. Di modo che l'interdizione rivolta a una certa storia, di togliere i sette sigilli che richiudono il libro del passato, equivale forse a un invito all'opportunità di elaborare un'altra specie di storia: « Se la storia naturale di Tournefort, di Linneo e di Buffon si riferisce ad altro da sé, i termini di tale riferimento non sono la biologia, l'anatomia comparata di Cuvier o l'evoluzionismo di Darwin, quanto, piuttosto, la grammatica generale di Bauzée, l'analisi della moneta e della ricchezza nelle formulazioni di Law, Véron di Fortbonnais o Turgot » (pp. 12-13). Non sarebbe un merito esiguo se la lettura di Foucault insinuasse nel cuore della storia delle scienze la paura generalizzata dell'anacronismo. Senza rendersene conto, lo storico della scienza trae dalla scienza di cui è diventato lo storico, l'idea d'una verità che si è costituita progressivamente.

Un esempio di fiducia nell'anacronismo è offerto dall'opera di Guyénot *Les sciences de la vie au XVII^e et XVIII^e siècle: l'idée d'évolution*. Malgrado le affermazioni della maggior parte dei critici di Foucault, il termine di archeologia non si presta a equivoci. Esso è la condizione d'un'altra storia, entro la quale viene mantenuto il concetto di evento, ma ove gli eventi colpiscono i concetti e non gli uomini. Una simile storia deve, essa pure, come ogni storia, ammettere dei tagli, ma questi tagli sono diversamente collocati. Pochi sono gli storici della biologia e ancor meno gli storici delle idee, che non ammettano una continuità di pensiero tra Buffon e Maupertuis e Darwin e che non denuncino una discontinuità tra Darwin e Cuvier, quest'ultimo spesso presentato come il cattivo genio della biologia all'inizio del XIX secolo. Quanto a Foucault, egli situa la discontinuità fra Buffon e Cuvier - più esattamente fra Buffon e Antoine-Laurent de Jussieu - e fa dell'opera di Cuvier la condizione di possibilità storica dell'opera di Darwin. Il che è tutto da provare, come si dice familiarmente. Ma val la pena di provarlo. Anche se si pensa che Foucault non abbia ragione su questo punto -

personalmente pensiamo che ce l'abbia -, è forse questa una ragione sufficiente per accusarlo di mandare la storia a quel paese? Buffon non ha capito il motivo per cui non capiva che Aldrovandi avesse potuto scrivere come ha scritto la storia dei serpenti. Foucault crede di capirlo: « Aldrovandi era un osservatore né migliore né peggiore di Buffon; non era più credulo di questo, né meno legato alla fedeltà dello sguardo o alla razionalità delle cose. Semplicemente il suo sguardo non era raccordato alle cose attraverso lo stesso sistema, né attraverso la stessa disposizione dell'*episteme* » (p. 54). Buffon, invece, era legato alle cose grazie alla disposizione dell'*episteme* che era identica a quella di Linneo. « Buffon e Linneo dispongono sulle cose il medesimo reticolo » (p. 152). Foucault non propone quindi nient'altro che un programma sistematico di eversione dei metodi di lavoro della maggior parte degli storici della biologia (pp. 141-144). Perché dunque ha suscitato tanto scandalo? Appunto perché la storia è oggidi una sorta di campo magico ove, per molti filosofi, vengono a identificarsi l'esistenza e il discorso, gli attori della storia e gli autori di storie, anche se imbottite d'un *a priori* ideologico. Cosicché un programma di eversione del discorso storico viene denunciato come un manifesto di sovvertimento del corso della storia. Il sovvertimento di un progressismo non può essere che un progetto conservatore. Ecco perché la nostra struttura è neocapitalista. Si dimentica, o più esattamente si ignora, che Foucault - ed egli stesso non lo nasconde - ha trovato un appoggio non indifferente per negare la preesistenza, nel XVIII secolo, di concetti evoluzionisti, negli importanti studi che Henri Daudin consacrò, nel 1926, ai metodi della classificazione in Linneo, Lamarck e Cuvier. Quelli che conobbero Henri Daudin, professore di filosofia all'università di Bordeaux, non ebbero modo di pensare che l'uomo o il popolo venissero necessariamente traditi quando si afferma, contrariamente a coloro che amalgamano l'evoluzionismo biologico e il progressismo biologico e sociale, che il Darwin biologico è più debitore di Cuvier che non di Lamarck. Foucault ha ragione di sostenere che Lamarck è il contemporaneo di A.-L. de Jussieu piuttosto che di Cuvier (p. 298), e la lettura che egli propone delle *Leçons sur l'anatomie comparée* merita che si esamini con serietà la tesi secondo la quale « l'evoluzionismo costituisce una teoria biologica, la cui condizione di possibilità fu una biologia senza evoluzione - quella di Cuvier » (p. 318). Nel XVIII secolo, la teoria della scala continua delle forme viventi ha impedito, più di quanto non l'abbia favorita, la concezione d'una storia della vita. Le forme di transizione, le specie mezzane, erano richieste per la composizione d'un quadro compatto e non impedivano la simultaneità dei rapporti. La storia dei viventi sul globo era la storia dell'illuminazione progressiva di un quadro, non la storia della sua confezione successiva. « Il continuo non è la scia visibile d'una storia fondamentale in cui uno stesso principio vivente si troverebbe a lottare con un ambiente variabile. Il continuo infatti precede il tempo. Ne è la condizione. In relazione ad esso la storia non può svolgere che una funzione negativa; circoscrive e fa sussistere, o trascura e lascia sparire » (p. 173). Non vi è nessuna forzatura di tono quando si afferma, a mo' di conclusione, che per la storia naturale la storia della natura è inconcepibile (p. 175).



Ci siamo limitati, nel nostro tentativo di abbracciare ciò che Foucault

intende quando parla di *episteme*, a quella sua dimostrazione nei riguardi della quale, a torto o a ragione, noi ci sentiamo investiti, se non di una certa competenza, per lo meno di un interesse di lunga data. Resterebbe da chiedersi se quegli abbozzi ben costruiti di storia del linguaggio, della vita e del lavoro i quali si valgono del concetto di *episteme*, siano sufficienti a garantire che noi abbiamo a che fare con qualche cosa che non sia una parola. L'*episteme*, ragion d'essere d'un programma di eversione della storia, è davvero o no qualcosa di più di un essere di ragione? E anzitutto che tipo d'oggetto è e per che tipo di discorso? Una scienza è un oggetto per la storia delle scienze o per la filosofia delle scienze. Paradossalmente, l'*episteme* non è un oggetto per l'epistemologia. Per il momento, e per Foucault, l'*episteme* è ciò per cui, lungo tutto il libro *Le parole e le cose*, viene richiesto uno statuto del discorso. L'oggetto è, per il momento, ciò che ne dice colui che ne parla. Ora, di che genere di verifica è passibile un siffatto discorso? È evidente che quando diciamo verifica non intendiamo un riferimento a un oggetto stabilito anteriormente alla sua costituzione secondo una certa regola. L'anatomia comparativa di Cuvier sosteneva un rapporto con determinati organismi attuali o fossili, ma percepiti o ricostruiti seguendo un'idea dell'organismo e dell'organizzazione, il quale sconvolgeva, a causa del principio della correlazione delle forme, la tassonomia del *continuum* del XVIII secolo. Darwin ha lacerato il quadro delle specie e disegnato la successione delle forme viventi, senza schema prestabilito. Daudin ha fatto la storia non conformista del disaccordo tra Cuvier e Lamarck. In questa storia l'archeologo scopre le tracce d'un reticolo epistemologico. Perché? Appunto perché è situato, ad un tempo, all'interno e all'esterno della storia della biologia. Infatti, avendo adottato la tattica dell'incursione reversibile, egli ha sovrapposto due letture, quella delle teorie del linguaggio e quella della storia dell'economia, alla lettura delle teorie degli esseri viventi. La verifica del discorso sull'*episteme* dipende dalla varietà dei campi in cui è scoperta l'invariante. Per intravedere l'*episteme* è stato necessario uscire da una scienza e dalla storia di una scienza, è stato necessario sfidare la specializzazione degli specialisti e tentare di diventare uno specialista, non della generalità ma dell'interregionalità. Come ha avvertito un critico di Foucault, tanto intelligente quanto severo¹, è stato necessario alzarsi presto e coricarsi tardi. Bisognò aver letto molto di ciò che gli altri non avevano letto. Proprio qui sta una delle ragioni dello stupore che la lettura di Foucault suscitò in molti dei suoi giudici. Foucault non cita nessuno degli storici di questa o di quella materia, egli si rifà solo a testi originali che dormivano nelle biblioteche. Si è parlato di « polvere ». Giusto. Ma come lo strato di polvere sui mobili misura la trascuratezza del personale di servizio, così lo strato di polvere sui libri misura la frivolezza del personale addetto alla letteratura. L'*episteme* è un oggetto che fino a questo momento non era stato l'oggetto di nessun libro, ma che tutti i libri di una medesima epoca contenevano, poiché, in fondo, proprio essa li aveva costituiti. Ma se questi libri sono stati finalmente letti, non è forse attraverso la « griglia » Foucault? Altra griglia, altro tesoro di lettura. Esaminiamo l'obiezione. È chiaro che Foucault non legge il XVIII secolo allo stesso modo in cui lo legge Cassirer in *La filosofia dell'illuminismo*, e meno ancora nel modo in cui lo legge Paul Hazard nei suoi due studi sul pensiero europeo. Basta confrontare, in *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, il capitolo sulle scienze della natura col quinto capitolo di Foucault. E basta confrontare altresì le referenze bibliografiche. Hazard non cita che opere di seconda

mano. Foucault cita solo testi originali. Chi dei due legge attraverso una griglia? Inversamente, un lettore come Cassirer, capace di risalire ai testi, e a testi poco frequentati, propone una lettura del XVIII secolo che non è senza rapporti con quella di Foucault, e scopre anch'egli una rete di temi che costituiscono un terreno su cui un giorno crescerà Kant, senza, del resto, che si sappia esattamente come.

A dire il vero, è Foucault stesso che parla di griglia. E per il fatto che si tratta d'un'allusione alla crittografia, ci si crede in diritto di cercare chi è l'inventore della griglia. Potrebbe darsi tuttavia che non esista nessuna griglia appartenente in esclusiva a Foucault, e che si tratti soltanto d'un uso speciale della griglia. L'idea che il linguaggio sia una griglia nei riguardi dell'esperienza, non è una idea nuova. Attendeva invece formulazione l'idea che la stessa griglia esiga di essere decifrata. Foucault ha percepito l'enigma del linguaggio nel punto di convergenza della poesia pura, della matematica formale, della psicanalisi e della linguistica. « Cos'è il linguaggio? Come circoscriverlo per farlo apparire in sé e nella sua pienezza? » (p. 330). Appunto nel trauma della riapparizione del linguaggio come un oggetto che richiedeva a sua volta una griglia, si è rivelata la frattura con l'epoca in cui il linguaggio era la griglia delle cose, dopo essere stato, molto prima nel passato, la loro segnatura. Affinché l'*episteme* dell'età classica apparisse come oggetto, era necessario collocarsi nel punto in cui, partecipando dell'*episteme* del XIX secolo, si era abbastanza lontani dalla sua nascita per poter vedere la rottura del XIX secolo, e abbastanza vicini a ciò che si annuncia come sua fine per poter immaginare di essere sul punto di vivere un'altra rottura, quella dopo la quale l'Uomo, proprio come prima l'Ordine, apparirà come un oggetto. Per scoprire che, prima di esigere anch'esso l'applicazione d'una griglia, il linguaggio, griglia delle griglie, ha fondato la conoscenza della natura mediante la costituzione d'un quadro rappresentativo delle identità e delle differenze da cui l'uomo, maestro del discorso teorico, risulta assente, a Foucault è bastato collocarsi a un incrocio interdisciplinare. Per far questo, era necessario però seguire il cammino di ognuna delle differenti discipline. Non c'era nulla da inventare, tranne l'uso simultaneo delle invenzioni filosofiche e filologiche del XIX secolo. Si potrebbe benissimo denominare tutto questo: originalità obiettiva. Tuttavia per trovare il punto ove tale originalità obiettiva è concessa come ricompensa del lavoro, ci vuole quello slancio di originalità soggettiva che non è patrimonio di tutti.

Questa situazione di originalità obiettiva spiega come Foucault si sia trovato quasi costretto a introdurre nella cultura un concetto o una funzione di intelligibilità analoga, a prima vista, a quella che i culturalisti americani hanno introdotto nel quadro sincronico delle culture. La personalità di base è appunto la nozione che permette di discriminare, nella coesistenza delle culture, l'invariante d'integrazione dell'individuo nell'insieme sociale proprio a ciascuna di queste culture. L'*episteme* di base, per una data cultura, è in qualche modo il suo sistema universale di riferimento con la propria epoca: l'unico rapporto che il sistema intrattiene con quello successivo è un rapporto di differenza. Nel caso della personalità di base, la funzione di intelligibilità che essa assume, implica presumibilmente un rifiuto di porre in prospettiva il quadro delle culture a partire dal punto privilegiato di una di esse. È ben noto che i culturalisti americani hanno fornito al loro governo gli argomenti schiettamente necessari alla condanna, economicamente proficua ai suoi autori, delle potenze coloniali dell'antico continente. Ma Foucault sostiene che se la

situazione colonizzatrice non è indispensabile all'etnologia (p. 403), questa disciplina però « non assume le proprie dimensioni che nella sovranità storica - costantemente trattenuta ma costantemente attuale - del pensiero europeo e del rapporto che lo contrappone a tutte le altre culture non meno che a se stesso » (*ibid.*). E, avendo l'esistenza d'un'etnologia culturalista contribuito in qualche modo alla liquidazione del colonialismo europeo, ecco apparire, con la sua iscrizione nel quadro della *ratio* occidentale, il sintomo di una ingenua dimenticanza, da parte degli americani, del proprio etnocentrismo culturale illusoriamente anticolonialista. Infatti esiste una differenza radicale di uso tra il concetto di personalità di base e quello di *episteme*. Il primo concetto è, a un tempo, quello di una premessa e di una norma imposte da un complesso sociale alle proprie parti al fine di giudicarle e di definirne la normalità e la deviazione. Il concetto di *episteme* è quello di un *humus* sul quale solo certe forme di organizzazione del discorso possono crescere senza che il confronto con altre forme possa dipendere da un giudizio di valutazione. Non c'è, oggi, filosofia meno normativa di quella di Foucault, meno estranea alla distinzione tra normale e patologico. Secondo Foucault è proprio del pensiero moderno di non volere e di non poter proporre una morale (p. 353). Anche qui, l'umanista, invitato a rimangiarsi la propria predicazione, si ribella.

Vi è tuttavia una domanda, più che un'obiezione, che non mi pare possibile lasciare nell'ombra. Trattandosi di un *sapere* teorico, è possibile pensarlo nella specificità del proprio concetto senza riferirlo a qualche norma? Fra i "discorsi" teorici tenuti conformemente al sistema epistemologico del XVII e del XVIII secolo, alcuni, come la storia naturale sono stati estromessi dall'*episteme* del XIX secolo, ma qualcun altro è stato integrato. La fisica di Newton, pur avendo servito di modello ai fisiologi dell'economia animale durante il XVIII secolo, non è sparita con loro. Buffon è confutato da Darwin, e forse anche da Etienne Geoffroy Saint-Hilaire. Ma Newton non è confutato né da Einstein né da Maxwell. Darwin non è confutato da Mendel né da Morgan. La successione Galileo, Newton, Einstein non offre rotture simili a quelle che notiamo nella successione Tournefort, Linneo, Engler nella sistematica botanica. Questa obiezione, prevista del resto da Foucault (p. 12), non mi sembra sollevata dal fatto che Foucault abbia deciso di non tenerne conto come se appartenesse a un altro genere di studi. Infatti Foucault non si preclude ogni accenno alla matematica e alla fisica nella sua esplorazione dell'*episteme* del XIX secolo; le considera soltanto come modelli di formalizzazione per le scienze umane, cioè soltanto come un linguaggio; il che non è inesatto almeno per quanto riguarda la matematica ma resta discutibile per quanto riguarda la fisica; in quest'ultima difatti, le teorie, quando si succedono per generalizzazione e per integrazione, hanno l'effetto di scollare e di separare da un lato il discorso cangiante e i concetti che esso utilizza, dall'altro ciò che bisogna chiamare, in senso stretto questa volta, la struttura matematica resistente. Al che Foucault può rispondere che a lui non interessa la verità di un discorso ma la sua positività. Tuttavia non bisogna dimenticare il fatto che certi discorsi, come quello intorno alla fisica matematica, non hanno altra positività se non quella che essi ricevono dalla loro norma, e che quest'ultima conquista con accanimento la purezza del proprio rigore deponendo nella successione epistemologica discorsi il cui vocabolario appare, da un'*episteme* all'altra, privo di significato. Non si dovrà certo cessar di capire l'apoditticità matematica delle teorie di Fresnel solo per il fatto di non

intendere più, alla fine del XIX secolo, ciò che volevano dire i fisici che parlavano dell'etere, e non si commette nessun errore di anacronismo quando si ricerca in Huygens non già l'origine d'una storia metodica ma l'inizio d'un progresso.



Sarebbe ora, dopo questa esposizione di questioni inevitabili riguardanti l'*episteme*, di ricordarsi che Foucault ha voluto scrivere non già la teoria generale (che ci promette) d'un'archeologia del sapere, ma l'applicazione di questa alle scienze umane, e che egli si è proposto di mostrare come e quando l'uomo è potuto diventare un oggetto di scienza, nel modo in cui la natura lo era nel XVII e XVIII secolo. Non si può essere più radicali di lui nel rifiuto di conferire un senso al minimo tentativo che cercherebbe nell'età classica le origini e le primizie delle nostre attuali scienze dette umane (p. 335). Finché si è creduto di poter parlare in termini identici della rappresentazione e delle cose (p. 334), non è stato possibile considerare l'uomo come un oggetto di scienza, cioè come un'esistenza da trattare come problema.

Nell'età classica, l'uomo coincideva con la coscienza del proprio potere di contemplare e di produrre le idee di tutti gli esseri in mezzo ai quali egli si definiva come vivente, parlante e costruttore di utensili: potere sperimentato come limitato o difettoso nei riguardi d'un potere infinito, ipotizzato come fondatore della positività del sapere umano in base all'unica concessione o delega di una parte dello stesso potere infinito. Il *cogito* cartesiano fu considerato a lungo la forma canonica della relazione tra pensante e pensiero, e cioè finché rimase nell'ombra il fatto che non esiste altro *cogito* se non quello cartesiano, altro *cogito* se non quello che ha per soggetto un Je che possa dire *Moi*. Ma, alla fine del XVIII secolo e all'inizio del XIX, la filosofia kantiana da un lato, la costituzione dall'altro della biologia, dell'economia e della linguistica hanno posto la domanda: *che cos'è l'uomo?* Dal momento in cui la vita, il lavoro, il linguaggio cessano di essere gli attributi di una natura per diventare pure essi nature radicate nella storia specifica, nature al cui incrocio l'uomo si scopre naturato, cioè sostenuto e contenuto ad un tempo, allora si costituiscono le scienze empiriche di tali nature in quanto scienze specifiche del prodotto di tali nature, ossia dell'uomo. Uno dei punti difficili della dimostrazione di Foucault è la messa in luce della connivenza non premeditata del kantismo e dei lavori di Cuvier, Ricardo e Bopp nella manifestazione dell'*episteme* del XIX secolo.

In un certo senso, l'invenzione del *cogito* da parte di Descartes non è ciò che ha costituito, per più di un secolo, il merito essenziale della filosofia del suo inventore. È stato necessario che Kant traducesse il *cogito* davanti al tribunale critico dell'*Io penso* e rifiutasse ad esso ogni portata sostanzialista, perché la filosofia moderna prendesse l'abitudine di riferirsi al *cogito* come all'evento filosofico che l'aveva inaugurata. L'*Io penso* kantiano, veicolo dei concetti dell'intelletto, è una luce che apre l'esperienza alla sua intelligibilità. Ma questa luce è dietro di noi e non possiamo girarci verso di essa. Il soggetto trascendentale dei pensieri insieme all'oggetto trascendentale dell'esperienza è una "incognita". L'unità originaria sintetica dell'appercezione costituisce in un modo antepredicativo, una rappresentazione limitata nel senso che essa non può avere accesso alla sua patria originaria. Così, a differenza del *cogito* cartesiano, l'*Io penso* si pone come *in-sé*, senza tuttavia

giungere a concepirsi *per-sé*. Il *Je* non può costituirsi *Moi*. Da questo momento, il concetto della funzione del *cogito* senza il soggetto di tale funzione viene reso pensabile in filosofia. L'*Io penso* kantiano, essendo sempre al di qua della coscienza prigioniera degli effetti del proprio potere, non vieta quei tentativi volti a indagare la possibilità di garantire la funzione fondatrice, la legittimazione - attraverso la struttura delle proprie forme - del contenuto delle nostre conoscenze, mediante funzioni e strutture di cui la scienza stessa attesterebbe che esse sono all'opera nell'elaborazione di queste conoscenze. Nella sua analisi dei rapporti tra l'empirico e il trascendentale (p. 343), Foucault riassume molto chiaramente il processo con cui le filosofie non riflessive del XIX secolo hanno tentato di limitare « la dimensione propria della critica ai contenuti d'una conoscenza empirica », senza poter evitare l'uso d'una certa critica, senza poter far a meno di operare una divisione non già tra il vero e il falso o il fondato e l'illusorio, ma tra il normale e l'anormale quali venivano indicati - così sembrava - dalla natura o dalla storia dell'uomo. Foucault cita Comte solo una volta (p. 345). Eppure il caso di quest'ultimo era da seguire più da vicino. Comte ha pensato spesso di essere il vero Kant grazie alla sostituzione del rapporto scientifico organismo-ambiente al rapporto metafisico soggetto-oggetto. Gall e Condorcet fornirono a Comte i mezzi per riuscire là dove Kant aveva fallito. Gall, con la fisiologia cerebrale, Condorcet con la teoria dei progressi della mente umana, fornirono a Comte l'idea d'un quadro di funzioni che avesse il ruolo della tavola kantiana delle categorie. L'*a priori* fisiologico e l'*a priori* storico si riassumevano nel fatto che è l'umanità che pensa entro l'uomo. Ma in Comte l'*a priori* biologico è un *a priori* per l'*a priori* storico. La storia non può snaturare la natura. Non solo verso la fine ma già fin dall'inizio, il pensiero di Comte, proponendosi la fondazione d'una scienza della società, cioè del soggetto collettivo e storico delle attività umane, intende la filosofia come una sintesi « sotto la presidenza del punto di vista umano », cioè come una sintesi soggettiva. La filosofia di Comte è l'esempio tipico d'un trattamento empirico del progetto trascendentale mantenuto. Tale trattamento empirico cerca il proprio strumento principale nella biologia, sprezzando o ignorando l'economia e la linguistica. Così questa filosofia, per la quale le genesi non sono altro che sviluppi di strutture evidenti, non riconosce, nella matematica e nella grammatica del proprio tempo, le discipline attraverso le quali il concetto di struttura sarà destinato a sostituire in filosofia il *cogito* che il positivismo abbandona sarcasticamente all'eclettismo.

Non sta a me rimproverare a Foucault il raffronto, paradossale secondo molti, scandaloso secondo alcuni, tra fenomenologia e positivismo (pp. 345-347). L'analisi del vissuto gli sembra un tentativo, appena più esigente e quindi più rigoroso, per « far valere l'empirico come trascendentale » (p. 345). Quando Husserl cercò di essere più radicale di Descartes e miglior trascendentalista di Kant, i tempi - vogliamo dire l'*episteme* - erano cambiati. Il *cogito* aveva cessato di apparire l'antenato più venerando della funzione trascendentale e l'impresa di raddoppiamento trascendentale aveva cessato di essere confusa con la stessa funzione filosofica. L'interrogazione husserliana doveva quindi riguardare la scienza più che la natura, e il problema dell'uomo nel suo rapporto con l'essere più che la fondazione dell'essere dell'uomo entro il *cogito*. « Sotto i nostri occhi il progetto fenomenologico non cessa di svolgersi in una descrizione del vissuto - empirica suo malgrado - e in un'ontologia dell'impensato, la quale mette

fuori circuito il primato dell'*Io penso* » (p. 351).

Vent'anni fa, le ultime pagine e soprattutto le ultime righe dell'opera postuma di Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, stabilivano la necessità, per una teoria della scienza, di sostituire il concetto alla scienza. Il filosofo matematico, il quale, in una lettera al suo maestro Léon Brunschvicg, aveva rimproverato a Husserl un'utilizzazione esorbitante del *cogito*, si congedava altresì, per dirla in termini filosofici, dal suo maestro, scrivendogli: « Solo una filosofia del concetto, e non già una filosofia della coscienza, può dare una dottrina della scienza. La necessità generatrice non è quella di un'attività, ma di una dialettica ». Queste parole apparvero allora, a molti, come un enigma. Oggi possiamo capire che l'enigma aveva valore di annuncio. Cavaillès aveva stabilito i limiti dell'impresa fenomenologica prima ancora che questa avesse esibito, in Francia, e cioè con un ritardo evidente, le proprie ambizioni illimitate, e aveva assegnato con vent'anni di anticipo il compito che la filosofia si sta riconoscendo oggi: sostituire al primato della coscienza vissuta o riflessa, il primato del concetto, del sistema o della struttura. Vi è di più. Fucilato dai tedeschi per aver partecipato alla resistenza, Cavaillès, che si professava spinozista e non credeva alla storia in senso esistenziale, ha confutato anticipatamente, mediante l'azione da lui condotta quando si sentì braccato, mediante la sua partecipazione alla storia tragicamente vissuta sino alla morte, l'argomento di coloro che cercano di screditare ciò che chiamano lo strutturalismo accusandolo di generare, fra l'altro, la passività davanti all'accaduto.

Nello scrivere il breve capitolo « Il cogito e l'impensato » (p. 347-353), Foucault era probabilmente conscio di non parlare soltanto a nome suo, di non indicare soltanto il punto oscuro, benché non segreto, a partire dal quale si svolge il ragionamento conciso e talvolta difficile tenuto in *Le parole e le cose*, ma anche di indicare il problema che, al di fuori d'ogni preoccupazione tradizionale, rappresenta il compito attuale della filosofia. Il *cogito* moderno non è più il possesso intuitivo dell'identità all'interno del *pensare* del pensiero pensante il proprio essere, ma « l'interrogazione continuamente ripresa al fine di sapere come il pensiero possa abitare al di fuori di sé e sia tuttavia vicinissimo a se medesimo, come esso possa *essere* sotto le specie del non-pensante » (p. 349). In *Le nouvel esprit scientifique*, Gaston Bachelard aveva iniziato a liberare dalle nuove teorie fisiche le norme d'una epistemologia non-cartesiana, e si era posto il problema di sapere ciò che diventa il soggetto del sapere quando si mette il *cogito* al passivo (*cogitatur ergo est*); in *La philosophie du non*, egli aveva abbozzato, a proposito delle nuove teorie chimiche, i compiti di un'analitica non-kantiana. Che Foucault si trovi nella medesima scia o meno, poco importa: egli estende l'obbligo del non-cartesianesimo, del non-kantismo fino alla riflessione filosofica (p. 350). « L'intero pensiero moderno è attraversato dalla legge di pensare l'impensato » (p. 352). Ma pensare l'impensato non significa soltanto, secondo Foucault, pensare nel senso teorico e speculativo di questo termine; significa esibirsi correndo il rischio di stupirsi e anche di spaventarsi di se stessi. « Il pensiero, al livello della sua esistenza, fin dalla sua forma più aurorale, è in se stesso un'azione, un atto rischioso » (p. 353). È difficile capire - a meno di supporre che essi abbiano parlato prima di aver letto a dovere - perché certi criteri abbiano potuto parlare, a proposito di Foucault, di cartesianesimo o di positivismo.

Indicando sotto il nome generale di antropologia l'insieme di quelle

scienze costituitesi nel XIX secolo, non come retaggio del XVIII, ma come « evento nell'ordine del sapere » (p. 370), Foucault è indotto a chiamare *sonno antropologico* la sicurezza disinvolta con cui i promotori attuali delle scienze umane considerano concesso come oggetto, dato lì anticipatamente ai loro studi progressivi, ciò che in partenza era solo un loro progetto di costituzione. A questa stregua, *Le parole e le cose* potrebbero svolgere, nei confronti di un futuro Kant, ancora sconosciuto come tale, la funzione di sveglia che Kant aveva riconosciuto a Hume. Si salterebbe quindi una tappa della riproduzione non ripetibile della storia epistemologica, affermando di quest'opera che essa è, per le scienze dell'uomo, ciò che la *Critica della ragion pura* fu per le scienze della natura. A meno che, dato che qui non si tratta più della natura e delle cose, ma di quell'avventura creatrice delle sue proprie norme alla quale il concetto empirico-metafisico di uomo, se non addirittura la parola stessa, potrebbe un giorno cessare di essere gradito, non ci sia nessuna differenza effettiva tra il richiamo alla vigilanza filosofica e la messa in luce - una luce cruda più che crudele - delle sue condizioni *pratiche* di possibilità.

(traduzione di Stefano Agosti)

I problemi di metodo posti da una tale “archeologia” saranno esaminati in una prossima opera.

1

Grégoire, P., *Syntaxeon artis mirabilis*, Colonia, 1610, p. 28.

1

Porta, Giovambattista, *La fisionomia umana* (trad. fr., 1655, p. 1).

2

Aldrovandi, U., *Monstrorum historia*, Bononiae, 1647, p. 663.

1

Campanella, Tommaso, *Realis philosophia*, Francfort, 1623, p. 98.

2

Porta, Giovambattista, *Magia naturalis*, 1562 (trad. fr., Rouen, 1650, p. 22).

3

Aldrovandi, U., *op. cit.*, p. 3.

1

Paracelso, *Opus paramirum*, Mülhausen, 1562 (trad. fr., Paris, 1913, p. 3).

2

Crollius, *Traité des signatures* (trad. fr., Lyon, 1624, p. 18).

1

Paracelso, loc. cit.

1

Cesalpino, Andrea, *De plantis libri XVI*, 1583.

2

Crollius, *op. cit.*, p. 88.

3

Belon, P., *Histoire de la nature des oiseaux*, Paris, 1555, p. 37.

1

Aldrovandi, U., *op. cit.*, p. 4.

2

Crollius, *op. cit.*, p. 87.

3

Porta, Giovambattista, *op. cit.*, (trad. fr., p. 72).

1

Ibid.

2

Cardano, Gerolamo, *De subtilitate*, Basilea, 1547, (trad. fr., Paris, 1656, p. 154).

1

S. G. S., *Annotations au Grand Miroir du Monde de Duchesne*, p. 498.

1

Paracelso, *Die 9 Bücher der Natura Rerum, Sämtliche Werke*, Suhdooff, Band IX, p. 393.

1

Crollius, *op. cit.*, p. 4.

2

Crollius, *op. cit.*, p. 6.

3

Crollius, *op. cit.*, p. 6.

4

Crollius, *op. cit.*, p. 33.

1

Crollius, *op. cit.*, pp. 33-34.

2

Cardano, Gerolamo, *Métoposcopia*, 1658, pp. III-VIII.

1

Bacon, Francis, *Historia naturalis*, 1622, (trad. fr., 1631, p. 221).

1

Paracelso, *Archidoxis magica* (trad. fr., 1909, pp. 21-23).

2

Campanella, Tommaso, *De sensu rerum et magia*, Francfort, 1620.

1

Ramus, P., *Grammaire*, pp. 3 e 125-126.

1

Duret, Claude, *Trésor de l'histoire des langues*, Cologne, 1613, p. 40.

1

Duret, Claude, loc. cit.

2

Gesner, Konrad, in *Mithridates*, cita evidentemente, ma a titolo di eccezione, le onomatopée (2^a ed., Tiguri, 1610, pp. 3-4).

3

Salvo per le lingue, dal momento che l'alfabeto è il materiale del linguaggio. Cfr. il cap. II del *Mithridates* di Gesner. La prima enciclopedia alfabetica è il *Grande dizionario storico* di Moreri, 1674.

4

La Croix du Maine, François, *Les cents Buffets pour dresser une bibliothèque parfaite*, 1583.

1

Blaise de Vigenère, *Traité des chiffres*, Paris, 1587, pp. 1-2; Duret, Claude, *op. cit.*, pp. 19-20.

1

Montaigne, Michel, *Essais*, 1580, 1. III, cap. XIII.

1

Descartes, René, *Oeuvres philosophiques*, Paris, 1963, t. I, p. 77.

1

Bacon, Francis, *Novum organum* 1597 (trad. fr., Paris, 1847, 1. I, pp. 111 e 119, parr. 45 e 55).

2

Descartes, René, *Regulae ad directionem ingenii*, 1701, regola XIV.

1

Ibid., p. 168.

2

Ibid., regola XIV.

3

Ibid., VI, VII.

1

Ibid., XIV.

2

Ibid., VI.

1

Ibid., VII.

1

Ibid., III.

1

Logique de Port-Royal, parte I, cap. IV.

1

Berkeley, George, *An essay towards a new theory of vision*, 1709 (trad. fr. di Leroy in *Oeuvres choisies*, Paris, 1944, t. I, pp. 163-164).

1

Berkeley, George, *A Treatise on the Principles of Human Knowledge* (trad. fr. in *Oeuvres choisies*, t. I, p. 267).

1

Condillac, Étienne, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (*Oeuvres*, Paris, 1798, t. I, pp. 188-208).

1

Ibid., p. 75.

1

Logique de Port-Royal, parte I, cap. IV.

1

Ibid.

1

Destutt de Tracy, Antoine, *Éléments d'Idéologie*, Paris, 1805, t. II, p. 1.

1

Hobbes, Thomas, *Logica*, (citato da Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, Paris, 1805, t. III, p. 599).

2

Hume, David, *Treatise of human nature*, 1740 (trad. fr., Leroy, Paris, 1946, t. I, pp. 75-80).

1

Merian, Hans Bernhard, *Réflexions philosophiques sur la rassemblement*, 1767, pp. 3 e 4.

1

Linneo, *Philosophia botanica*, parr. 155 e 256.

1

Hobbes, Thomas, *Logica*, loc. cit., pp. 607-608.

2

Locke, John, *Essay concerning human understanding*, 1690 (trad. fr., Coste, ed., Amsterdam, 1729, pp. 320-321).

3

Condillac, Étienne, *Grammaire* (*Oeuvres*, t. V, pp. 39-40).

1

Destutt de Tracy, Antoine, *Éléments d'Idéologie*, Paris, 1805, t. I.

2

Domergue, U., *Grammaire générale analytique*, Paris, an VII, t. I, pp. 10-11.

3

Condillac, Étienne, *op. cit.*, t. V, p. 336.

4

Sicard, Abbé, *Éléments de grammaire générale*, 3^a ed., Paris, 1808 t. II, p. 131.

5

Destutt de Tracy, Antoine, *Éléments d'Idéologie*, t. I, pp. 261-266.

1

Encyclopédie, art. « Langue ».

2

Condillac, Étienne, *op. cit.*, t. V, pp. 4-5 e 67-73.

3

Smith, Adam, *Considerazioni sull'origine e la formazione delle lingue*, trad. fr., 1860, p. 410.

1

Destutt de Tracy, Antoine, *Éléments d'Idéologie*, prefazione, t. I, p. 2.

2

Bonnet, Charles, *Contemplations de la nature* (*Oeuvres complètes*, t. IV, nota a p. 136).

1

Destutt de Tracy, Antoine, *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, t. III, p. 535.

2

D'Alembert, Jean-Baptiste, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*.

3

Destutt de Tracy, Antoine, *Éléments d'Idéologie*, t. I, p. 24.

1

Diderot, Denis, art. « Encyclopédie » dell'*Encyclopédie*, t. V, p. 637.

2

Rousseau, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues* (*Oeuvres*, Paris, 1826, t. XIII, pp. 220-221).

3

Cfr. Michaelis, Adolf, *De l'influence des opinions sur le langage*, 1759, (trad. fr., Paris, 1762): sappiamo dalla sola parola *doxa* che i greci

identificavano la gloria con l'opinione; e, dall'espressione "das liebe Gewitter", che i Germani credevano alle virtù fecondatrici della tempesta (pp. 24 e 40).

1

Si ritiene (cfr. p. es. Warburton, John, Saggio sui geroglifici degli Egiziani, 1744), che il sapere degli antichi e in particolare degli egizi, non fu prima segreto e poi pubblico, ma che, inizialmente edificato in comune, venne poi requisito, mascherato e travestito dai sacerdoti. L'esoterismo, lungi dall'essere la forma prima del sapere, non ne è che il perversimento.

1

Guichard, E., *Harmonie étymologique*, 1606. Cfr. analoghe classificazioni in Scaligero, G. C., *Diatrise de Europaeorum linguis*, o in Wilkins, *An essay towards real character*, Londra, 1668, p. 3 segg.

1

Le Blan, *Théorie nouvelle de la parole*, Paris, 1750. Il latino non avrebbe trasmesso all'italiano, allo spagnolo e al francese che « l'eredità di alcune parole ».

2

Girard, Abbé, *Les Vrais Principes de la langue française*, Paris, 1747, t. I, pp. 22-25.

3

Su questo problema e sulle discussioni che ne sono derivate, cfr. Bauzée, *Grammaire générale*, Paris, 1767; Abbé Batteux, *Nouvel examen du préjugé de l'inversion*, Paris, 1767; Abbé d'Olivet, *Remarques sur la langue française*, Paris, 1771.

1

Pluche, Abbé, *La mécanique des langues*, ried. del 1811, p. 26.

2

Ibid., p. 23.

3

Cfr. p. es. Buffier, *Grammaire française*, Paris, 1723. È per questo che sul finire del sec. XVIII si preferirà l'espressione "grammatica filosofica" a quella di "grammatica generale", che « sarebbe quella di tutte le lingue ». Thiébault, D., *Grammaire philosophique*, Paris, 1802, t. I, pp. 6-7.

1

Destutt de Tracy, Antoine, *Éléments d'Idéologie*, t. II, p. 87.

2

Itard, J., *Rapport sur les nouveaux développements de Victor de l'Aveyron*, 1806, Riedizione in Malson, L., *Les Enfants sauvages*, Paris, 1964, p. 209.

3

Destutt de Tracy, Antoine, *op. cit.*, t. II, p. 60.

4

Domergue, U., *Grammaire générale analytique*, p. 34.

5

Hobbes, Thomas, *Logica*, p. 620.

6

Smith, A., *Consideraz. sull'origine e la formazione delle lingue*, trad. fr.,

p. 421.

1

Logique de Port-Royal, pp. 106-107.

2

Condillac, Étienne, *Grammaire*, p. 115.

3

Logique de Port-Royal, p. 107. Cfr. Condillac, *Grammaire*, pp. 132-134. In *L'origine des connaissances* la storia del verbo è analizzata in un modo un po' diverso, non la sua funzione. Thiébault, D., *Grammaire philosophique*, Paris, 1802, t. I, p.216.

1

Cfr. *Logique de Port-Royal*, p. 107; Abbé Girard, *Les Vrais Principes de la langue française*, p. 56.

2

Bauzée, *Grammaire générale*, I, p. 426 segg.

1

Condillac, Étienne, *Grammaire*, pp. 185-186.

2

Destutt de Tracy, Antoine, *Éléments d'Idéologie*, t. II, p. 64.

1

Domergue, U., *Grammaire générale analytique*, p. 11.

1

Condillac, Étienne, *Grammaire*, p. 152.

2

Ibid., p. 155.

3

Ibid., p. 153; e anche Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues*, pp. 408-410.

4

Smith, Adam, *op. cit.*, p. 410.

1

Logique de Port-Royal, p. 101.

2

Ibid., pp. 59-60.

1

Ibid., p. 101.

2

Duclos, Charles, *Commentaire à la Grammaire de Port-Royal*, Paris, 1754, p. 213.

3

Lemercier, Jean-Baptiste, *Lettre sur la possibilité de faire de la grammaire un Art-Science*, Paris, 1806, pp. 63-65.

4

Harris, Hermès, pp. 30-31; cfr. anche Smith, *Considerazioni sull'origine delle lingue*, pp. 408-409.

1

Harris, *ibid.*, p. 57.

2
Smith, Adam, *op. cit.*, pp. 430-431.

1
Bauzée nella *Grammaire générale* usa per la prima volta il termine “complemento”.

2
Logique de Port-Royal, p. 117 segg.

3
Sicard, Abbé, *Éléments de la grammaire générale*, t. II, p. 2.

4
Sylvestre de Sacy, *Principes de grammaire générale*, 1799; cfr. anche Domergue, *Grammaire générale analytique*, pp. 29-30.

5
Cfr. p. es. Abbé Girard, *Les Vrais Principes de la langue française*, Paris, 1747, pp. 82-83.

1
Logique de Port-Royal, p. 59.

2
Batteux, Abbé, *Nouvel examen du préjugé de l'inversion*, pp. 23-24.

3
Ibid., pp. 24-28.

4
Le Bel, *Anatomie de la langue latine*, Paris, 1764, p. 24.

5
Ibid., p. 8.

6
Thiébault, D., *Grammaire philosophique*, Paris, 1802, pp. 172-173.

1
Court de Gébelin, *Histoire naturelle de la parole*, ed. 1816, pp. 98-104.

2
Rousseau, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues (Oeuvres, 1826, t. XIII, pp. 144-151 e 188-192.*

1
Condillac, Étienne, *Grammaire*, p. 8.

2
Tutte le parti del discorso non sarebbero quindi che dei frammenti decomposti e riordinati di questa interiezione iniziale (Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, t. II, p. 75).

1
Condillac, *op. cit.*, p. 10.

1
Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1754, cfr. Condillac, *Grammaire*, p. 27, n. 1.

2
Condillac, *op. cit.*, pp. 11-12.

1

De Brosses, Charles, *Traité de la formation mécanique des langues*, Paris, 1765, p. 9.

2

Copineau, Abbé, *Essai synthétique sur l'origine et la formation des langues*, Paris, 1774, p. 34-35.

1

De Brosses, *op. cit.*, pp. 16-18.

2

Ibid., t. I, p. 14.

3

Bergier, Nicolas, *Les Eléments primitifs des langues*, Paris, 1764, pp. 7-8.

4

De Brosses, *op. cit.*, t. I, p. 18.

5

Ibid., p. II e pp. 490-499.

6

Ibid., t. I, prefazione p. L.

1

Cfr. specialmente Turgot, art. « Étymologie » dell'*Encyclopédie*.

2

Queste, con qualche variante accessoria, sono le sole leggi di variazioni fonetiche riconosciute da de Brosses (*De la formation mécanique des langues*, pp. 108-123), Bergier (*Éléments primitifs des langues*, pp. 45-62), Court de Gébelin (*Histoire naturelle de la parole*, pp. 59-64), Turgot, art. « Étymologie ».

1

Turgot, Robert-Jacques, art. « Étymologie » dell'*Encyclopédie*.

2

De Brosses, *op. cit.*, t. I, pp. 66-67.

3

Turgot, *art. cit.*

4

Duclos, Charles, *Remarques sur la grammaire générale*, pp. 43-44.

1

Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, t. II, pp. 307-312.

2

Warburton, John, *Saggio sui geroglifici degli Egiziani*, (trad. fr., Paris, 1744 p. 15).

3

Ibid., pp. 19-23.

1

Destutt de Tracy, *op. cit.*, t. II, pp. 284-300.

2

Volney, Constantin-François, *Les Ruines*, Paris, 1791, cap. XIV.

1

Condillac, Étienne, *Grammaire*, cap. II.

2
Smith, Adam, *op. cit.* p. 424.

3
Turgot, Robert-Jacques, *Tableau des progrès successifs de l'esprit humain*, 1750, (*Oeuvres*, ed. Schelle, p. 215).

1
Condillac, Etienne, *Essai sur l'origine des connaissances* (*Oeuvres*, t. I, pp. 75-87).

2
Du Marsais, *Traité des tropes*, 1811, pp. 150-151.

3
Ibid., p. 2.

1
Rousseau, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, pp. 152-153.

2
De Brosses, Charles, *Traité de la prononciation mécanique*, p. 267.

1

J. Ray, nel 1686, scrive ancora una *Historia plantarum generalis*.

2

Jonston, John, *Historia naturalis de quadripedibus*, Amstelodami, 1657, pp. 1-11.

1

Diderot, Denis, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, London, 1749. Cfr. Linneo: « Si devono rigettare... tutti gli elementi accidentali che non esistono nella pianta né per l'occhio né per il tatto » (*Philosophia botanica*, p. 258).

1

Linneo, *Systema naturae*, 1735, p. 214. Intorno alla limitata utilità del microscopio, cfr. *ibid.*, p. 220-221.

2

Tournefort, Joseph, *Isagoge in rem herbariam*, 1719, trad. in Becker-Tournefort, Paris, 1956, p. 295. Buffon rimprovera al metodo di Linneo di basarsi su caratteri così tenui da costringere all'uso del microscopio. Da un naturalista all'altro, il rimprovero di servirsi di uno strumento ottico ha valore di obiezione teorica.

3

Linneo, *Philosophia botanica*, 1751, par. 299.

4

Ibid., par. 167: cfr. anche 327.

1

Tournefort, Joseph, *Éléments de botanique*, p. 558.

2

Linneo, *op. cit.*, par. 299.

3

Linneo in *Philosophia botanica*, par. 331, enumera le parti del corpo umano che possono servire da archetipo, sia per le dimensioni e sia soprattutto per la forma: capelli, unghie, pollici, palmi, occhio, orecchio, dita, ombelico, pene, vulva, mammella.

4

Ibid., par. 328-329.

1

Buffon, Georges-Louis, *Manière de traiter l'Histoire naturelle (Oeuvres complètes*, t. I, p. 21).

1

Adanson, Michel, *Familles des plantes*, I, prefazione, p. CCI.

1

Boissier de Sauvages, *Nosologie méthodique* (trad. fr., Lione, 1772, t. I, pp. 91-92).

2

Linneo, *Philosophia botanica*, par. 258.

1

Tournefort, Joseph, *Éléments de botanique*, pp. 1-2.

1

Linneo, *Philosophia botanica*, par. 192.

2

Ibid., par. 193.

3

Linneo, *Systema naturae*, par. 12.

4

Linneo, *Philosophia botanica*, par. 77.

5

Linneo, *Systema naturae*, par. 12.

1

« Il carattere naturale della specie è la descrizione », in Linneo, *Philosophia botanica*, par. 193.

2

Tournefort, Joseph, *Éléments de botanique*, p. 27.

3

Linneo, *Philosophia botanica*, par. 167.

4

Linneo, *Système sexuel des végétaux*, p. 21.

5

Linneo, *Philosophia botanica*, par. 212.

1

Ibid., par. 284.

2

Ibid., par. 151. Queste due funzioni garantite dal carattere corrispondono appieno alle funzioni di designazione e di derivazione che, nel linguaggio, sono assicurate dal nome comune.

3

Adanson, Michel, *Histoire naturelle du Sénégal*, Paris, 1757.

1

Adanson, Michel, *Cours d'histoire naturelle*, 1772, ed. del 1845, p. 17.

2

Adanson, Michel, *Familles des plantes*, Paris, 1763.

1

Ibid., t. I, prefazione.

2

Linneo, *Philosophia botanica*, par. 105.

3

Ibid., par. 94.

1

Cfr. P. Belon, *Histoire de la nature des oiseaux*.

1

Vedi p. 146

2

Linneo, *Philosophia botanica*, par. 156.

1

Ibid., par. 169.

2

Buffon, George-Louis, *Discours sur la manière de traiter l'histoire naturelle* (Oeuvres complètes, t. I, pp. 36 e 39).

3

Bonnet, Charles, *Contemplation de la nature*, parte I (Oeuvres complètes, t. IV, p. 35-36).

1

Linneo, *Philosophia botanica*.

1

Adanson, Michel, *Cours d'histoire naturelle*, 1772, ed. Paris 1845, pp. 4-5.

2

Buffon, George-Louis, *Histoire de la Terre*.

1

Bonnet, Charles, *Palingénésie philosophique* (Oeuvres, t. VII, p. 122).

2

Bonnet, Charles, *Contemplation de la nature*, cap. XX, pp. 130-138.

3

Buffon, George-Louis, *Histoire naturelle des oiseaux*, 1770, t. I, p. 396.

4

Pallas, Peter Simon, *Elenchus Zoophytorum*, 1786.

5

Hermann, J., *Tabulae affinitatum animalium*, Strasburgo, 1783, p. 24.

1

Bonnet, Charles, *Contemplation de la nature*, parte I (Oeuvres complètes, IV, p. 34 segg.).

2

Bonnet, Charles, *Palingénésie philosophique* (Oeuvres complètes, t. VII, pp. 150).

3

Charles Bonnet (Oeuvres complètes, t. III, p. 173) cita una lett a Hermann sulla catena degli esseri.

1

Bonnet, Charles, *Palingénésie philosophique* (Oeuvres complètes, t. VII, p. 193).

1

Benoît de Maillet, *Telliamed ou les entretiens d'un philosophe chinois avec un missionnaire français*, Amsterdam, 1748, p. 142.

1

Maupertuis, Pierre-Louis, *Essai sur la formation des corps organisés*, Berlino, 1754, p. 41.

2

Robinet, Jean-Baptiste, *De la nature*, 3^a ed., 1766, pp. 25-28.

1

Robinet, Jean-Baptiste, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*, Paris, 1768, pp. 4-5.

2

Ibid., p. 198.

1

Sull'inesistenza della nozione biologica di "ambiente" nel sec. XVIII, cfr. G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, 2^a ed., 1965, pp. 129-154.

2

Robinet, Jean-Baptiste, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*, p. 19.

1

Linneo, *Systema naturae*, p. 13.

1

Cfr. p. es. Linneo, *Systema naturae*, p. 215.

2

Linneo, *Philosophia botanica*, par. 133; cfr. anche *Sistema sessuale dei vegetali* (trad. fr., p. 1).

3

Bonnet ammetteva una divisione quadripartita nella natura: esseri bruti inorganizzati, esseri organizzati inanimati (vegetali), esseri organizzati animati (animali), esseri organizzati animati e ragionevoli (uomini). Cfr. *Contemplation de la nature*, parte II, cap. I.

4

Linneo, *Systema naturae*, p. 215.

1

Hume, David, *Treatise of Human Nature*, 1740 (trad. fr. Leroy, t. I, pp. 80 e 239 segg.).

1

Copernico, Niccolò, *Discours sur la frappe des monnaies*, in J.-Y. Le Branchu, *Écrits notables sur la monnaie*, Paris, 1934, I, p. 15.

1

Anonimo, *Compendieux ou bref examen de quelques plantes*, in Le Branchu, *op. cit.*, II, p. 117.

2

Ibid., p. 155.

1

Gresham, Thomas, *Avis de Sir Th. Gresham*, in Le Branchu, *op. cit.*, t. II, pp. 7 e 11.

2

Copernico, Niccolò, *op. cit.*, I, p. 12.

3

Compendieux, loc. cit., II, p. 156.

4

Malestroit, *Le Paradoxe sur le fait des monnaies*, Paris, 1566.

1

Bodin, Jean, *La Réponse aux paradoxes de M. de Malestroit*, 1568.

1

Davanzati, Bernardo, *Lezione delle monete*, 1582, in Le Branchu, *op. cit.*, p. 230-231.

1

Ibid., p. 231.

1

Cfr. ancora agli inizi del sec. XVII questa proposizione di Antoine de La Pierre: « Il valore essenziale delle specie monetarie d'oro e d'argento è fondato sulla materia preziosa che contengono » (*De la nécessité du pèsement*).

1

Scipion de Grammont, *Le Denier royal, traité curieux de l'or et de l'argent*, Paris, 1620, p. 48.

2

Ibid., pp. 13-14.

1

Scipion de Grammont, *op. cit.*, pp. 46-47.

2

Ibid., p. 14.

3

Schroeder, Richard, *Fürstlicher Schatz und Rentkammer*, p. 111. Montanari, Geminiano, *Della moneta*, p. 35.

4

Bouteroue, Claude, *Recherches curieuses des monnaies de France*, Paris, 1666, p. 8.

1

Gee, Josuah, *Considerazioni sul commercio*, trad. fr. 1749, p. 13.

2
Barbon, N., *A discourse concerning coining the new money lighter*, London, 1696.

3
Dumoulin, citato da Gonnard, *Histoire des théories monétaires*, I, p. 173.

1
Clément, P., *Lettre, instructions et mémoires de Colbert*, t. VII, p. 239.

2
Ibid., p. 284; cfr. anche Bouteroue, *Recherches curieuses*, pp. 10-11.

3
Becher, J., *Politischer Diskurs*, 1668.

4
Mun, Thomas, *England Treasure by foreign trade*, 1664, cap. II.

1
Scipion de Grammont, *Le Denier royal*, pp. 116-119.

2
Horneck, *Oesterreich über alles, wenn es will*, 1684, pp. 8 e 188.

3
Cfr. Davanzati, *Lezione delle monete*, 1582, citato da Le Branchu, *op. cit.*, t. II, p. 230.

4
Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Cambridge, 1904, pp. 179-180.

1
Terrasson, Jean, *Trois lettres sur le nouveau système des finances*, Paris, 1720.

2
Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances*, Paris, 1738.

3
Montesquieu, Charles-Louis, *L'Esprit des lois*, Genève, 1748, 1. XXII, cap. II.

4
Encyclopédie, art. « Monnaie ».

5
Paris-Duverney, Joseph, *Examen des réflexions politiques sur les finances*, La Haye, 1740.

6
D'Aguesseau, *Considérations sur la monnaie*, 1718 (*Oeuvres*, Paris, 1777, t. X.)

1
Melon, Jean François, *Essai politique sur le commerce*, Paris, 1734.

2
Graslin, *Essai analytique sur les richesses*, Londra, 1767.

3
Vaughan, *A discours of coin and coinage*, London, 1675, p. 1. Locke, *Considerations of the lowering of interests* (*Works*, London, 1801, t. V, pp. 21-23).

4

Melon, Jean-François, *Essai politique sur le commerce*, in Daire, *Économistes et financiers du XVIII^e siècle*, p. 761.

5

Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances*, pp. 905-906.

6

Véron de Fortbonnais, *Éléments de commerce*, t. II, p. 91. Cfr. anche *Recherches et considérations sur les richesses de la France*, II, p. 582.

7

Le Trosne, *De l'intérêt social*, in Daire, *Les Physiocrates*, p. 908.

1

Law, John, *Money and Trade*, Edinburgh, 1705 (divenuto classico nella trad. fr. *Considérations sur le numéraire*, La Haye, 1724) in Daire *Économistes et financiers du XVII^e siècle*, p. 519.

2

Turgot, Robert-Jacques, *Seconde lettre a l'abbé de Cice*, 1749 (*Oeuvres*, ed. Schelle, t. I, pp. 146-147).

1

Law, John, *op. cit.*, p. 472 segg.

1

Locke, John, *Considerations of lowering of interests*, p. 73.

2

Montesquieu, Charles-Louis, *L'Esprit des lois*, 1. XXII, cap. VII.

3

Graslin, *Essai analytique sur les richesses*, pp. 54-55.

1

Cantillon, Richard, *Essai sur la nature du commerce en général*, 1952, p. 73.

2

Ibid., pp. 68-69.

1

Ibid., pp. 63-69. Petty dava la proporzione analoga di 1/10, in *Anatomia politica dell'Irlanda*.

2

Cantillon, Richard. *op. cit.*, p. 76.

1

Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances*, pp. 862 e 906.

2

Cfr. Véron de Fortbonnais, *Éléments du commerce*, t. I, p. 45, e soprattutto, Tucker, Josiah, *Elements of Commerce*, Bristol, 1755 (trad. Turgot, *Oeuvres*, I, p. 335).

3

Hume, David, *Sulla circolazione monetaria* (*Oeuvres économiques*, trad. fr., p. 29-30).

1

Véron de Fortbonnais negli *Éléments du commerce*, t. I, p. 51-52, stabilisce le otto regole fondamentali del commercio inglese.

1

Quesnay, François, art. « Hommes », in Daire, *Les Physiocrates*, p. 42.

1

Mercier de La Rivière, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, in Daire, *Les Physiocrates*, p. 709.

2

« Considerandoli come ricchezze commerciabili, il grano, il ferro, il vetriolo, il diamante sono parimenti ricchezze il cui valore non consiste che nel prezzo », Quesnay, art. « Hommes » loc. cit., p. 138.

3

Dupont de Nemours, Pierre-Samuel, *Réponse demandée*, p. 16.

4

Saint-Péravy, *Journal de l'agriculture*, dic. 1765.

5

Ibid.

1

Maximes du gouvernement, in Daire, *op. cit.*, p. 289.

2

Turgot, Robert-Jacques, *Réflexions sur la formation des richesses*, par. 6.

3

Maximes de gouvernement, in Daire, *op. cit.*, p. 289.

1

Mirabeau, Victor, *Philosophie rurale*, p. 56.

2

Ibid., p. 8.

3

Dupont de Nemours, *Journal agricole*, maggio 1766.

4

Mirabeau, Victor, *op. cit.*, p. 37.

5

Ibid., p. 33.

1

Cantillon, Richard, *Essai sur le commerce en général*, pp. 68-69 e 73.

2

Condillac, Étienne, *Le commerce et le gouvernement* (*Oeuvres*, t. IV, p. 10).

3

Turgot, Robert-Jacques, *Valeur et monnaie* (*Oeuvres complètes*, ed. Schelle, t. III, pp. 91-92).

1

Condillac, Étienne, *op. cit.*, p. 28.

1

Turgot, Robert-Jacques, *op. cit.*, p. 91-93.

2

Graslin, *Essai analytique sur la richesse*, p. 33.

1

Ibid., p. 45.

2

Hume, David, *Sulla circolazione monetaria* (*Oeuvres économiques*, trad. fr. p. 41).

3

Graslin intende per bisogno « la necessità, l'utilità, il gusto, il gradimento » (*Essai analytique sur la richesse*, p. 24).

4

Ibid., p. 36.

1

Vedi schema a p. 224.

1

Descartes, René, lettera a Mersenne, 20 nov. 1629 (A. T., I, p. 76).

1
Smith, Adam, *An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776 (trad. fr., Paris, 1843, p. 1).

2
Ibid., p. 38.

3
Cantillon, Richard, *Essai sur le commerce en général*, pp. 17-18.

2
Smith, Adam, *op. cit.*, p. 38.

1
Ibid., p. 42.

2
Ibid., pp. 7-8.

1
Ibid., pp. 22-23.

1
De Jussieu, A.-L., *Genera plantarum*, p. XVIII.

2
Vicq d'Azyr, *Système anatomique des quadrupèdes*, 1792, « Discours préliminaire », p. LXXXVII.

3
Cuvier, Georges, *Tableau élémentaire de l'histoire naturelle*, Paris, an VI, pp. 20-21.

1
Storr, *Prodromus methodi mammalium*, Tubinga, 1780, pp. 7-20.

2
Lamarck, Jean-Baptiste, *Système des animaux sans vertèbres*, Paris, 1801, pp. 143-144.

3
Pinel, Philippe, *Nouvelle méthode de classification des quadrumanes* « (Actes de la Société d'histoire naturelle », t. I, p. 52, citato in Daudin, *Les classes zoologiques*, p. 18).

1
Lamarck, Jean-Baptiste, *La Flore française*, Paris, 1778, « Discours préliminaire », pp. XC-CII.

1
Linneo, *Système sexuel des végétaux*, (trad. fr., Paris, an VI, p. 1).

2
Bonnet, Charles, *Contemplation de la nature (Oeuvres complètes*, t. IV, p. 40.)

1
Lamarck, Jean-Baptiste, *op. cit.*, pp. 1-2.

2
Vicq d'Azyr, *Premiers discours anatomiques*, 1786, pp. 17-18.

3
Lamarck, Jean-Baptiste, *Mémoires de physique et d'histoire naturelle*,

annata 1797, p. 248.

1

Bachmeister, *Idea et desideria de colligendis linguarum specimenibus*, Pietrogrado, 1773; Gùldenstadt, (*Viaggio nel Caucaso*).

2

La seconda edizione in 4 voll. apparve nel 1790-1791.

3

Adelung, F., *Mithridates*, 4 voll., Berlin, 1806-1817.

1

Coeurdoux, R.-P., *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XLIX, pp. 647-697.

2

Jones, W., *Works*, London, 1807, 13 voli.

1

Helwag, *De formatione loquela*, 1781.

1

Monboddo, lord, *Ancient metaphysics*, vol. IV, p. 326.

1

Destutt de Tracy, Antoine, *Éléments d'Idéologie*, I, pp. 33-35.

2

Ibid., Prefazione, p. 1.

1

Ricardo, David, *Opere complete*, (trad. fr., Paris, 1882, p. 5).

1

Ibid., p. 3.

1

Ibid., p. 24.

2

Ibid., p. 12.

1

Smith, Adam, *An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations* (trad. fr., Paris, 1843, I, p. 190).

1

Citato da Th. Cahn, *La vie et l'oeuvre d'E. Geoffroy Saint-Hilaire*, Paris, 1962, p. 138.

1

Cuvier, Georges, *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, p. 63-64.

2

Ibid., t. I, pp. 34-35.

1

Cuvier, Georges, *Rapport historique sur l'état des sciences naturelles*, p. 330.

1

Cuvier, Georges, *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, p. 55.

2

Cuvier, Georges, *Second mémoire sur les animaux à sang blanc* «Magasin encyclopédique», II, p. 441).

3

Ibid.

1

Cuvier, Georges, *Leçons d'anatomie comparée*, t. III, p. 4-5.

2

Cuvier, Georges, *Sur un nouveau rapprochement à établir* (« Annales du Muséum », t. XIX, p. 76).

3

Ibid.

4

Cuvier, Georges, *Second mémoire sur les animaux a sang blanc*, loc. cit.

1

Su questo rifiuto del microscopio, identico in Cuvier e negli anatomo-patologi, cfr. *Leçons d'anatomie comparée*, t. V, p. 180, e *Le Règne animal*, t. I, p. XXVIII.

2

Cuvier, Georges, *Le Règne animal distribué d'après son organisation*, t. I, p. XIV.

3

Cuvier, Georges, *Lettre à Hartmann*, citata da Daudin, *Les classes*

zoologiques, t. II, p. 20, n. 1.

1

Cuvier, Georges, *Rapport historique sur les sciences naturelles*, pp. 329-330.

2

Cuvier, Georges, *Tableau élémentaire*, p. 6 segg.

3

Cuvier, Georges, *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, p. 59.

1

Cuvier, Georges, *Mémoires sur les cephalopodes*, 1817, pp. 42-43.

2

Cuvier, Georges, *Tableau élémentaire d'histoire naturelle*, pp. 84-85.

3

Cuvier, Georges, *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, p. 60.

1

Cuvier, Georges, *Histoire des poissons*, Paris, 1828, t. I, p. 569.

1

Cuvier, Georges, *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, pp. 4-5.

1

Cuvier, Georges, *Cours d'anatomie pathologique*, t. I, p. 5.

1

Schlegel, August Wilhelm, *Ueber die Sprache und Weisheit der Inder*, 1808 (trad. fr., Paris, 1837, p. 35).

1

Schegel, A. W., *Ueber die Sprache und Weisheit der Inder* (trad. fr., Paris, 1837, p. 57).

1

Ibid., p. 56.

2

Ibid., p. 47.

1

Bopp, Franz, *Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache*, Frankfurt 1816, p. 147.

2

Horne Tooke, J., *Paroles volantes*, Londra, 1798.

1

Si rimprovera spesso a Grimm di avere confuso lettere e suoni (egli analizza *Schrift* in otto elementi poiché scinde la *f* in *p* e in *h*). Tanto era difficile trattare il linguaggio come puro elemento sonoro.

2

Grimm, Jakob, *Deutsche Grammatik*, 2ª ed., 1822, t. I, p. 5. Queste analisi non si trovano nella prima edizione del 1818.

3

Ibid., p. 5.

4

Bopp, Franz, *Grammatica*, Berlino, 1832 (trad. fr., Paris, 1866, nota p. 1).

- 1
Grimm, Jakob, *Geschichte der Sprache*, 1848, (trad. fr., Paris, 1859, p. 7).
- 2
Ibid., p. 37; cfr. anche *Deutsche Grammatik*, I p. 588.
- 1
Grimm, Jakob, *Geschichte der Sprache* (trad. fr., p. 41).
- 2
Bopp, Franz, *Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache*.
- 3
Ibid., p. 147 segg.
- 1
Grimm, Jakob, *Geschichte der Sprache*, (trad. fr. p. 39).
- 1
Ibid., p. 50.
- 1
Schlegel, August Wilhelm, *Ueber die Sprache und Weisheit der Inder* (trad. fr., Paris, 1837, p. 11).
- 1
Ibid., p. 12.
- 1
Vedi sopra p. 133.
- 1
Cuvier, Georges, *Rapport historique sur le progrès des sciences naturelles*, p. 4.
- 1
Nietzsche, Friedrich, *Götzendämmerung*, 1886 (trad. fr., 1911, p. 130).

1

Nietzsche, Friedrich, *Genealogie der Moral*, 1887, I, par. 5.

1

Fra le due, il momento kantiano funge da cerniera: è la scoperta che il soggetto, nella misura in cui è ragionevole, dà a se stesso la propria legge che è la legge universale.

1

Vedi p. 134.

1

Vedi p. 319.

1

Kant, Immanuel, *Logik (Werke)*, ed. Cassirer, Band VIII, p. 343).

1

Le démon de l'analogie, in *Oeuvres compl. de S. Mallarmé*, Bibl. de la Pléiade, pp. 272-73. Cfr. su Mallarmé e il linguaggio, Philippe Sollers, *Littérature et totalité*, in « Tel Quel », n. 26.

1

Michel Amiot, *Le relativisme culturaliste de Michel Foucault*, in « Les Temps Modernes », gennaio 1967.

Indice

Copertina

Trama

Biografia

Frontespizio

Copyright

PREFAZIONE

PARTE PRIMA

I - Le damigelle d'onore

1.

2.

II - La prosa del mondo

1. LE QUATTRO SIMILITUDINI

2. LE SEGNATURE

3. I LIMITI DEL MONDO

4. LA SCRITTURA DELLE COSE

5. L'ESSERE DEL LINGUAGGIO

III - Rappresentare

1. DON CHISCIOTTE

2. L'ORDINE

3. LA RAPPRESENTAZIONE DEL SEGNO

4. LA RAPPRESENTAZIONE RADDOPPIATA

5. L'IMMAGINAZIONE DELLA SOMIGLIANZA

6. "MATHESES" E "TASSONOMIA"

IV - Parlare

1. CRITICA E COMMENTO

2. LA GRAMMATICA GENERALE

3. LA TEORIA DEL VERBO

4. L'ARTICOLAZIONE

5. LA DESIGNAZIONE

6. LA DERIVAZIONE

7. IL QUADRILATERO DEL LINGUAGGIO

V - Classificare

1. CIÒ CHE DICONO GLI STORICI

2. LA STORIA NATURALE

3. LA STRUTTURA

4. IL CARATTERE

5. IL CONTINUO E LA CATASTROFE

6. MOSTRI E FOSSILI

7. IL DISCORSO DELLA NATURA

VI - Scambiare

1. L'ANALISI DELLE RICCHEZZE

2. MONETA E PREZZO

3. IL MERCANTILISMO

4. IL PEGNO E IL PREZZO

5. LA FORMAZIONE DEL VALORE

6. L'UTILITÀ

7. QUADRO GENERALE

8. IL DESIDERIO E LA RAPPRESENTAZIONE

PARTE SECONDA

VII - I limiti della rappresentazione

1. L'ETÀ DELLA STORIA

2. LA MISURA DEL LAVORO

3. L'ORGANIZZAZIONE DEGLI ESSERI

4. LA FLESSIONE DELLE PAROLE

5. IDEOLOGIA E CRITICA

6. LE SINTESI OGGETTIVE

VIII - Lavoro, vita, linguaggio

1. LE NUOVE EMPIRICITÀ

2. RICARDO

3. CUVIER

4. BOPP

5. IL LINGUAGGIO DIVENUTO OGGETTO

IX - L'uomo e i suoi duplicati

1. IL RITORNO DEL LINGUAGGIO

2. IL POSTO DEL RE

3. L'ANALITICA DELLA FINITUDINE

4. L'EMPIRICO E IL TRASCENDENTALE

5. IL COGITO E L'IMPENSATO

6. L'ARRETRAMENTO E IL RITORNO DELL'ORIGINE

7. IL DISCORSO E L'ESSERE DELL'UOMO

8. IL SONNO ANTROPOLOGICO

X - Le scienze umane

1. IL TRIEDRO DEI SAPERI

2. LA FORMA DELLE SCIENZE UMANE

3. I TRE MODELLI

4. LA STORIA

5. PSICANALISI, ETNOLOGIA

6.

APPENDICE